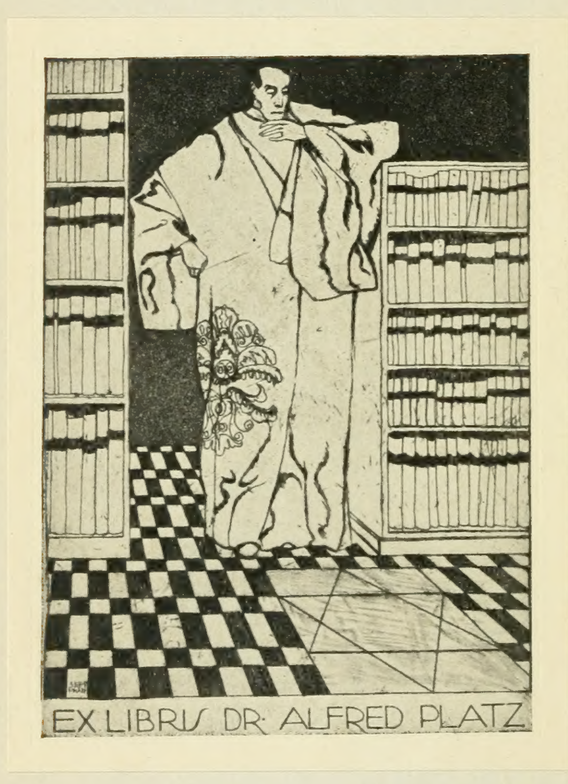
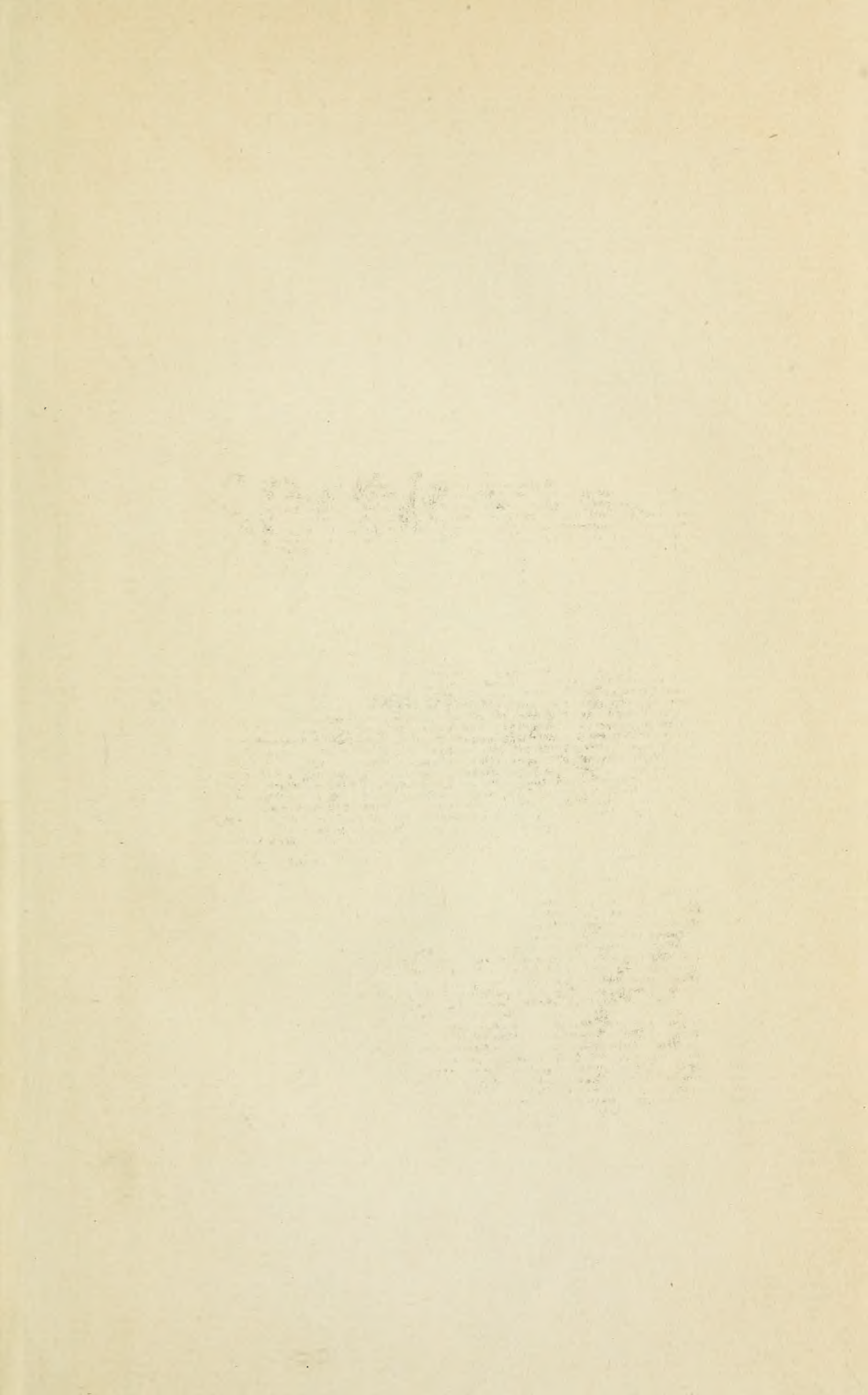
LASSALLE

GESAMMELTE REDEN UND SCHRIFTEN


EX LIBRIS DR· ALFRED PLATZ





FERDINAND LASSALLE

GESAMMELTE REDEN UND SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN
UND EINGELEITET
VON

EDUARD BERNSTEIN

VOLLSTÄNDIGE AUSGABE
IN ZWÖLF BÄNDEN

VERLEGT BEI PAUL CASSIRER, BERLIN
1919

FERDINAND LASSALLE

GESAMMELTE REDEN UND SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN
UND EINGELEITET
VON

EDUARD BERNSTEIN

SECHSTER BAND:

PHILOSOPHISCH-LITERARISCHE STREIFZÜGE

VERLEGT BEI PAUL CASSIRER, BERLIN
1919

DRUCK VON OSCAR BRANDSTETTER, LEIPZIG

INHALT

VORWORT.

Dieser Band enthält die kleineren der in das Gebiet der Philosophie und der Literarhistorik fallenden Arbeiten Lassalles. Sie sind alle in Berlin entstanden, nachdem Lassalle am Abschluß der Jahre der Reaktion dort wieder seinen Sitz aufgeschlagen hatte. Aus allen spricht sein politischer Radikalismus, aus allen seine philosophisch-dialektische Ader. In die einen rein philosophischen Streit behandelnde und die höchste Kraft abstrakten Denkens zum Ausdruck bringende Abhandlung über die Logik Hegels und dessen Schülers Karl Rosenkranz flicht Lassalle Betrachtungen ein über die Notwendigkeit des Umschlagens der Monarchie in die Republik, und in der einen rein politischen Gegenstand behandelnden Schrift „Fichtes politisches Vermächtnis" sehen wir ihn das Problem der deutschen Einheit unter der Heranziehung der Lehre von der Selbstentwicklung des Begriffs und der Identität von Denken und Sein behandeln. Und nicht nur in den beiden Schriften, die Fichtes Namen auf dem Titel tragen, sondern auch in der Streitschrift wider den preußisch-liberalen Literarhistoriker Julian Schmidt spielen Ausführungen über Fichte eine sehr große Rolle. Es ist namentlich der Religionsphilosoph Fichte, dessen Sache Lassalle in der letztgenannten Schrift verficht, wobei es sich ihm fast noch mehr darum handelt, ein Fichtes Lehren fälschendes Lob abzuweisen, als ihn gegen unberechtigten Tadel zu verteidigen. Und das hatte seinen guten Grund.

Der politische Umschwung, der in Preußen mit der Regentschaft Wilhelms I. einsetzte und den Namen „Neue Ära" erhielt, war für das oppositionelle Bürgertum eine Epoche des Ausgleichs seines Streites mit der preußischen Krone, und die literarischen Verfechter dieses Ausgleichs, unter denen Julian Schmidt einer der zielbewußtesten war, suchten auch auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften Vermittlungspolitik zu treiben, wobei sie deren Maßstab an die Werke der Größen der deutschen Literatur anlegten. Damit aber stießen sie bei Lassalle auf einen unversöhnlichen Gegner.

Was immer Lassalle zeitweilig im Privatleben und in der politischen Praxis der Opportunität zugestanden hat, im Denken war er von einem unerbittlichen Radikalismus. In der Ideologie gab es für ihn keine Vermittlung, an der Idee ließ er, hierin der getreueste Schüler des großen Dreigestirns des deutschen philosophischen Idealismus, kein Rütteln zu.

In klassischer Weise veranschaulicht dies der Vortrag über die Hegelsche und die Rosenkranzische Philosophie, den Lassalle am 29. Januar 1859 in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin gehalten hat. Er zeigt ihn auf der ganzen Höhe seiner geistigen Ausbildung. Der Abbruch, den der durchaus nicht unbedeutende Hegelianer Rosenkranz wider seine Absicht dadurch an der Logik Hegels begangen hatte, daß er in der Schrift „Die Wissenschaft der logischen Idee" zwei scheinbar unwesentliche Glieder aus ihr beiseite ließ, konnte unmöglich mit größerer Schärfe abstrakt logischer Begriffsentwicklung bloßgelegt werden, als es in dieser Abhandlung von seiten Lassalles geschieht. Ihm in seinen Ausführungen zu folgen ist für jeden, der sich nicht gründlich in die Hegelsche Philosophie hineingearbeitet hat, eine ziemlich schwie-

rige, aber es ist keine undankbare Aufgabe. Gerade an dieser haarscharfen Kennzeichnung der verheerenden Wirkungen, die das Übergehen zweier anscheinend nebensächlicher Glieder des Gebäudes der Hegelschen Logik für diese nach sich zieht, offenbart sich deren großartige Architektonik viel anschaulicher, als es in einem rein darstellenden Referat geschehen könnte oder vielleicht bei Hegel selbst geschieht. Indes bleibt es in der Abhandlung Lassalles nicht bei der rein begrifflichen Deduktion. Er läßt ihr die Illustration durch Beispiele aus der Geschichte folgen, die dem Leser ein klares Bild davon geben, wie die Hegelsche Lehre von der Geschichte als der Selbstentwicklung des Geistes verstanden sein will. Freilich wird der genau Prüfende gerade an diesen Beispielen auch der Gefahren inne werden, welche dem Betrachten der Geschichte wie überhaupt der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte der Selbstentwicklung des Geistes bzw. des Begriffes drohen. Aber es handelt sich hier nicht um die absolute Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Hegelschen Entwicklungsschema selbst, sondern um dessen richtige Erfassung und Würdigung. Und für diese ist die Lassallesche Abhandlung ein sehr wertvoller Wegweiser.

Lassalle tritt uns da vollständig als Schüler Hegels gegenüber. Ob als Jung- oder Althegelianer möchte ich dahingestellt sein lassen. Die Grenzen sind da nicht leicht zu bestimmen. Gewiß führt Lassalle hier und auch sonst manchmal eine Sprache, die ihn als orthodoxen Althegelianer erscheinen läßt. Es sei nur an die von mir schon gelegentlich veröffentlichte Bemerkung erinnert, die er gesprächsweise Karl Marx gegenüber machte, als dieser ihn 1861 besuchte: „Wenn du nicht an die Ewigkeit der Kategorien glaubst, mußt du an Gott glauben.“ Sie wurde

mir als ein Beweis für Lassalles Althegelianismus mitgeteilt und klingt wohl nach solchem. Bei näherer Betrachtung wird man aber finden, daß sie nur eine andere Form ist für den bei fast allen Philosophen feststellbaren Gedanken einer Gesetzmäßigkeit im kausalen Zusammenhang des Natur- und Geschichtsgeschehens, und wer einen solchen nicht annimmt, für den bleibt allerdings keine andere Erklärung des Weltgeschehens übrig, als die Annahme eines jenseitigen und wollenden Allgeistes — Gott.

Die Abhandlung ist ein Vortrag, den Lassalle in der Berliner Philosophischen Gesellschaft gehalten hat, und ist von dieser 1861 in der von ihr herausgegebenen Zeitschrift „Der Gedanke" veröffentlicht worden (2. Band, S. 123 ff.).

Welches Ansehen Lassalle in dieser Gesellschaft genoß, bezeugt die Tatsache, daß sie ihn 1862 bei Gelegenheit der Jahrhundertfeier Fichtes zu ihrem Festredner bestimmte. Lassalle entledigte sich der Aufgabe in der Rede „Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes," über deren großen Wert als Vorführung des Geistes der Fichteschen Philosophie im Zusammenhang der Geschichte Deutschlands und seiner geistigen Entwicklung wie über ihre Ideologie wir uns hier auf das in der Vorbemerkung zu ihr Gesagte beziehen können.

Keiner besonderen Würdigung an dieser Stelle bedarf ferner die Schrift „Fichtes politisches Vermächtnis". Sie ist sich mit Bezug auf ihren Zweck selbst Kommentar. Nur soviel soll gesagt werden, daß man in ihr aus der Feder teils Fichtes und teils Lassalles selbst manches zu lesen bekommt, was auch für unsere jüngste Vergangenheit bestimmt erscheinen könnte. Die Heftigkeit,

mit der Lassalle in dieser Schrift gegen den Föderalismus zu Felde zieht, ist aus der Natur der Gestalt zu erklären, in der sich dieser zur Zeit ihrer Abfassung in Deutschland darbot, wo er die Vereinigung historischer Sonderrechte von Dynastien und Kleinstaaten bedeutet hätte. Auch stand Lassalle unter dem Einfluß der überlieferten Geschichtsschreibung der französischen Revolution, wonach diese auf ihrem Höhepunkt einen absoluten Zentralismus dargestellt hatte. Ein anderer, auf demokratischer Grundlage aufgebauter organischer Föderalismus kam für Deutschland noch nicht in Frage. Und daß der Föderalismus der noch sehr dünn bevölkerten Vereinigten Staaten um 1860 kein sicheres Beispiel für Europa abgeben konnte, wird man Lassalle um so mehr zugeben können, als jene damals noch vor dem Bürgerkrieg mit den Südstaaten standen, dessen Ausgang erst die staatliche Einheit der Union einigermaßen befestigt hat. Grundsätzlich jedoch schießt Lassalles apodiktische Ablehnung des Föderalismus viel zu weit über das Ziel hinaus.

Der Zeit seiner Entstehung nach ist der Aufsatz Lassalles „Gotthold Ephraim Lessing" die älteste der in diesem Bande vereinigten Schriften. Er ist, wie aus der Vorbemerkung zu ihm ersichtlich, obwohl erst 1861 veröffentlicht, schon im November 1858 verfaßt, bald nach Erscheinen der Lessing-Biographie Adolph Stahrs, des Gatten der vorzugsweise als Verfasserin von Romanen bekannten Schriftstellerin Fanny Lewald. Lassalle war mit dem Ehepaar befreundet, wie er denn überhaupt zu jener Zeit mit der Elite des geistigen Berlin in guten Beziehungen stand. Der philosophisch und politisch stark radikale Geist, der das Stahrsche Buch durchzieht, hatte Lassalle entflammt, und so widmete er ihm einen Auf-

satz, der einen begeisterten Hymnus auf das Werk und seinen Gegenstand — Lessing — bildet. In seinem ersten Teil feiert er Lessing als den geistigen Revolutionär, der für Deutschland auf dem Gebiete der Dramatik, der Kunstkritik, der Geschichte, der Religion und der Ethik das gewesen sei, als was Friedrich II. von Preußen auf dem Gebiete der Staatspolitik erschien: der Zertrümmerer wurmstichig gewordener bisheriger Heiligtümer. Mit Heine verherrlicht Lassalle in Lessing den Luther seines Zeitalters, der über das Vorbild bahnbrechend weit hinausging und es geistig durchweg überragte: den „durch keine religiöse Voraussetzungen mehr beschränkten Luther". Und Vorgänger Hegels ist ihm Lessing insofern, als ihm die Geschichte die Entwicklung des subjektiven Selbstbewußtseins ist, die Hegel dann als die Entwicklung des objektiven Geistes hinstellt. In Lessing rege sich ferner im Keim auch schon der politische Revolutionär, für den die Zeit aber noch nicht reif war. Und wenn Lassalle seinen Aufsatz in die Betrachtung ausmünden läßt:

> „Die Geschichte kann eine fortlaufende Reihe von Dramen genannt werden, und die dramatische Situationen von heut ist der von damals wieder äußerst ähnlich geworden. Lessings eigenes großes dramatisches Gesetz aber war: ähnliche Situationen erzeugen ähnliche Charaktere."

so kann man sich des Eindrucks nicht entschlagen, daß er für die damalige Zeit sich selbst als den Fortsetzer Lessings empfand. In der Tat gäbe es eine zu recht fruchtbaren Betrachtungen anregende Abhandlung, wollte einer die drei Kämpfer Luther — Lessing — Lassalle in Parallele stellen.

Ist die Schrift „Gotthold Ephraim Lessing" Erzeugnis der Zeit, wo sich Lassalle im literarischen Berlin einzuleben begonnen hatte, so bezeichnet die Streitschrift „Herr Julian Schmidt, der Literarhistoriker" die Tage des bevorstehenden Bruchs mit dessen größtem Teil. Sie richtet sich zwar in Schmidt gegen den literarischen Fahnenträger der altliberalen Partei, die in Berlin nur mäßigen Anhang hatte, während im breiten Bürgertum und in der Schriftstellerwelt die Anhänger des demokratisch gerichteten Liberalismus überwogen. Aber als sie entstand — März 1862 — hatte Lassalle doch auch schon mit sehr einflußreichen Vertretern der letzteren Richtung gebrochen, und das Vorwort zu ihr richtet sich gegen die liberale Presse im allgemeinen. Man kann sie als einen Vorboten des Sturms ansehen, der bald zwischen Lassalle und der bürgerlichen Demokratie ausbrechen sollte. Aber zum Unterschied von dem nur wenige Wochen später gehaltenen Vortrag „Das Arbeiterprogramm", der, so unpolemisch er im Ton gehalten ist, doch sachlich diesen Kampf einleitet, bewegt sie sich noch vollständig auf dem Boden des rein Literarischen. Über ihre Vorzüge und Mängel als literarische Streitschrift äußert sich die ihr beigegebene Vorbemerkung. Hier sei nur noch ausdrücklich festgestellt, daß auch sie Zeugnis ablegt von dem reichen positiven Wissen Lassalles auf dem Gebiete der Philosophie.

Im ganzen kann man die fünf in diesem Band vereinten Abhandlungen als Nebenarbeiten und Nachträge bezeichnen zu den beiden großen Werken, die Lassalle seit seiner Rückkehr nach Berlin der Öffentlichkeit übergeben hatte, und von denen das eine — der Heraklit — direkt in das Gebiet der Philosophie hineingehört, das andere — das System der erworbenen Rechte — auf dem

Grenzgebiet der Rechtswissenschaft und der Rechtsphilosophie spielt. Zum Arbeitsplan Lassalles gehörte aber, wie wir aus seinen Briefen wissen, auch ein Werk über die Philosophie selbst. Daraus dürfen wir folgern, daß er Selbständiges über diese Wissenschaft sagen zu können glaubte, also in irgendeiner Weise über seine großen Lehrer Fichte und Hegel hinauszugehen gedachte und den Plan dazu schon im Kopf hatte. Zur Abfassung dieser Arbeit ist er nicht gekommen. Wenn sich nicht Vorarbeiten zu ihr in seinen nachgelassenen Manuskripten vorfinden, wird man daher nach Fingerzeigen, in welcher Richtung Lassalles Weiterführung der Philosophie sich bewegt hätte, in den vorliegenden Abhandlungen zu suchen haben. Wohl sind sie in bezug auf die beiden genannten Denker nicht kritisch, sondern rein darstellend gehalten, sie lassen sie als Zeugen auftreten und verteidigen sie gegen falsche Interpretation. Aber auch aus der Art, wie er seine Vorgänger versteht und darstellt, mag der geschulte Philosoph den Geist von Lassalles eigener Theorie herauserkennen.

Ed. Bernstein.

DIE HEGELSCHE UND DIE ROSENKRANZISCHE LOGIK UND DIE GRUNDLAGE DER HEGELSCHEN GESCHICHTSPHILOSOPHIE IM HEGELSCHEN SYSTEM

VORTRAG
GEHALTEN VON LASSALLE
IN DER SITZUNG DER PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT
VOM 29. JANUAR 1859

ZUERST GEDRUCKT IN DER ZEITSCHRIFT „DER GEDANKE“, ORGAN DER PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT ZU BERLIN, HERAUSGEGEBEN VON MICHELET, BERLIN 1861



Meine Herren, wenn mir die Aufgabe geworden ist, nach einem so eingehenden Vortrage, wie der des Herrn Professors Michelet, mich meinerseits über die Logik von Rosenkranz zu äußern: so versteht es sich von selbst, daß ich weder auf die Transzendenz, noch auf die sogenannte pantheistische Frage, noch auf irgend etwas von dem zurückkommen werde, worüber sich Herr Michelet bereits so ausführlich verbreitet hat. Daß mir gleichwohl eine so bedeutende Nachlese überhaupt noch möglich bleibt, liegt daran, daß Herr Michelet, wo er nun im Verlauf seines Vortrages auf die Rosenkranzische Logik übergeht, mehr nur die einzelnen Punkte derselben betrachtet und diese mit eingehender Schärfe zergliedert hat. Ich dagegen will mich hauptsächlich über die Alteration verbreiten, welche die Architektonik und Struktur der Hegelschen Logik bei Rosenkranz erlitten hat, also über das eigentlich prinzipielle und fundamentale Verhältnis, in welchem das wissenschaftliche Gebäude der Rosenkranzischen Logik zu dem der Hegelschen steht. Der bisher veröffentlichte erste Band des Rosenkranzischen Werkes, die Lehre vom Sein und vom Wesen umfassend, ist aber derjenige, welcher in bezug auf die formale Struktur noch völlig mit der Hegelschen Logik übereinstimmt, mit Ausnahme einer ganz am Ende dieses Bandes vorgenommenen Änderung, welche jedoch wiederum erst in ihrer Verbindung mit der

Lehre vom Begriff ihre wahre Explikation erlangt. Die *wirkliche* Veränderung der Hegelschen Logik und ihres allgemeinen Planes tritt also bei Rosenkranz erst mit der Lehre vom Begriff, d. h. im zweiten Band seiner Logik hervor. Könnte es eben deshalb noch auf den ersten Blick scheinen, als wäre die Kritik, die ich üben will, eine vorzeitige, so ist dies jedoch durchaus nicht der Fall. Denn in seiner 123 Seiten langen Einleitung gibt Rosenkranz nicht nur, was an sich allein schon zur Ermöglichung einer erschöpfenden Kritik durchaus hinreichend wäre, die *Einteilung* an, die er der Lehre vom Begriff und von der Idee gibt, sondern er läßt sich daselbst, so wie am Ende des ersten Bandes und ohnehin in dem betreffenden Abschnitt seines „Systems der Wissenschaft" so ausführlich über die Verbesserungen vernehmen, die er mit dem dritten Teile der Hegelschen Logik vornimmt, daß das vollständigste Material zur Beurteilung vorliegt.

Wir alle schätzen in Rosenkranz eines der geistvollsten und verdientesten Mitglieder der Hegelschen Schule. Allein das wird uns nicht hindern können, zumal da, wo es sich um die Logik und somit um das Fundament der Philosophie handelt, unserer Kritik alle die Schärfe zu geben, die im Interesse der Sache liegt. Wohl aber fühle ich mich deshalb gedrungen, der unpersönlichen und darum rücksichtslosen Kritik, die ich Ihnen vortragen werde, hiermit die warme Anerkennung vorauszuschicken, welche den mannigfaltigen Verdiensten, die sich Rosenkranz im Laufe seiner philosophischen Tätigkeit erworben hat, geschuldet wird. Diese Verdienste brauchen auch nicht bloß zu Rosenkranz' Gunsten aus seiner Vergangenheit heraufbeschworen zu werden. Im Gegenteil! Durch das gegenwärtige Werk hat er sich von neuem solche, und zwar im reichsten Maße, erworben. Ich spreche hier von den Beispielen, mit welchen Rosen-

kranz die Hegelsche Logik allüberall bereichert hat — ein Verdienst, dessen Größe und Wichtigkeit kaum hoch genug anzuschlagen ist. Denn einerseits wird durch dies konkrete Material die Wahrheit und Lebendigkeit der logischen Stufen und Gesetze von neuem belegt und veranschaulicht, und andererseits wird durch dieselben überaus häufig das tiefste Verständnis konkreter Wissenschaften und konkreter Verhältnisse erschlossen. Ich könnte Ihnen in dieser Hinsicht Belege anführen, welche Sie mit der höchsten Anerkennung erfüllen würden. Allein wenn es ein Unrecht wäre, eine Kritik der Rosenkranzischen Logik zu geben, ohne Rosenkranz hierfür die wärmsten Huldigungen auszusprechen: so ist ein näheres Eingehen hierauf durch die mir gestellte Aufgabe, über das prinzipielle und fundamentale Verhältnis der Rosenkranzischen Logik zu der Hegelschen zu berichten, ausgeschlossen; und ich kann um so eher darauf verzichten, als Hr. Michelet bereits das Wesentlichste in jener Rücksicht hervorgehoben hat.

Indem ich mich nun aber meiner Aufgabe zuwende, ist mir, wie sich zeigen wird, irgendwelche Übereinstimmung mit Rosenkranz unmöglich. Das Rosenkranzische Werk könnte in gewisser Hinsicht als eine Komödie bezeichnet werden, die den Titel verdient: „Kleine Ursachen, große Wirkungen", — und zwar deshalb, weil die Abänderungen in der Architektonik der Hegelschen Logik, die Rosenkranz vornimmt, zunächst sehr unbedeutend und geringfügig zu sein scheinen, das Resultat aber nichts Geringeres ist, als ein totaler Umsturz der ganzen Hegelschen Logik, ja der ganzen Hegelschen Philosophie überhaupt in ihrem innersten Wesen. Das Komische aber hierbei ist, daß Rosenkranz völlig, wie das naive Subjekt in der Komödie, diesen ganzen Umsturz vollbringt, ohne auch nur das geringste Bewußtsein, ohne nur irgendeine

Ahnung davon zu haben. Im Gegenteil, er behauptet, nach wie vor ein fester Hegelianer zu sein und Hegel nur in einigen Einzelheiten verbessert zu haben.

Gestatten Sie mir, mich zunächst durch einige äußerliche Reflexionen meinem Stoffe mehr und mehr zu nähern. Der erste Mangel, der sich bei der flüchtigsten Betrachtung des Rosenkranzischen Buches hervordrängt, ist die gänzliche Abwesenheit von Dialektik, von dem Übergang der Begriffe in einander durch ihre eigene Bewegung. Hr. Michelet hat Sie bereits auf diesen Punkt aufmerksam gemacht, und die Methode von Rosenkranz deshalb sehr gut als eine deskriptive bezeichnet. In der Tat, Rosenkranz beschreibt die Begriffe, etwa wie ein Naturforscher seine Gattungen und Arten, statt sie aus einander entstehen zu lassen. Dieser Mangel kann nun zunächst eine bloße Unvollkommenheit zu sein scheinen. Diese gewinnt jedoch sofort an Bedenklichkeit, wenn man erwägt, daß, wie Hegel selbst überall hervorhebt, die Methode der Philosophie — die dialektische Erzeugung der Begriffe — der einzige Beweis ist, dessen die Philosophie für ihre Wahrheit fähig ist. Diese Bedenklichkeit steigert sich noch dadurch, daß es gerade die Logik ist, in die man diesen Mangel an dialektischer Form einzubürgern versucht; — die Logik, die man am kürzesten als die Wissenschaft der absoluten Form definieren kann, oder als die Wissenschaft, wie die Form sich selbst zum Inhalt wird. Diese Bedenklichkeit endlich wächst mehr und mehr, wenn man hinzunimmt, daß bei Rosenkranz einige Kategorien der Hegelschen Logik weggelassen worden, eine andere anders gestellt ist als bei Hegel. Entwickelte Rosenkranz nämlich dialektisch wie Hegel, so wäre an dieser Dialektik für jeden Leser der Prüfungsmaßstab gegeben, welche der beiden Ab-

leitungen die konsequentere und wahrere, welcher dagegen etwas Menschliches passiert sei. Indem nun aber Rosenkranz sich des dialektischen Korrektivs entschlägt, und dennoch eine Umsetzung und Fortlassung mit Kategorien der Hegelschen Logik vornimmt, bleibt das nicht mehr eine bloße Unvollkommenheit von Rosenkranz, sondern es wird dadurch auch der Schein gegen Hegel selbst und seine Logik erregt, als wäre in der Tat, wie ihr von außerhalb häufig vorgeworfen worden ist, die dialektische Methode auch bei ihr nur Schein und Kunststück: d. h., als würden auch von ihr die Begriffe nicht durch ihr Gewährenlassen derselben erzeugt, sondern, ganz wie bei der Reflexionsphilosophie, durch äußere verständige Reflexion herausgegriffen, und nur nachträglich mit einander durch die Taschenspielerei dieser Dialektik in eine künstliche Verbindung gesetzt. Es ist deshalb das Aufgeben der Methode eine erste und Hauptsünde, die wir Rosenkranz vorzuwerfen haben und die sich schwer genug an ihm gerächt hat; denn in ihr gerade ist die Wurzel alles Weitern zu erblicken.

Fragen wir jetzt: welches sind die Umänderungen, die Rosenkranz mit der Struktur und Architektonik der Hegelschen Logik vorgenommen hat, so können diese vielleicht auf den ersten Blick so wenige und geringfügige zu sein scheinen, daß sich, wie ich davon soviel Aufhebens machen könne, gar nicht begreifen, am wenigsten aber in ihnen eine durchgreifende und systematische Alteration der Hegelschen Logik erblicken lasse. Rosenkranz läßt nämlich aus der Logik fort: 1. die Kategorie des Mechanismus, 2. die Kategorie des Chemismus, 3. die Idee des Lebens mit ihren Unterabteilungen, 4. die Idee des Guten. Er stellt endlich 5. die Kategorie des teleologischen Zweckes um, indem er sie unmittelbar auf die Kategorie

der Wechselwirkung folgen läßt, also noch innerhalb dessen, was Hegel die objektive Logik nennt, während die Zweckkategorie bei diesem erst in der Lehre vom Begriff als Übergang des Chemismus in die Idee erscheint. Sehen wir zunächst, inwiefern etwa jene Weglassungen und diese Umsetzung einen Anspruch auf Richtigkeit haben: und sehen wir dann ferner, welche Rosenkranz selbst ganz verborgen gebliebene inhaltliche Wirkungen aus dieser scheinbar so geringfügigen Änderung der formellen Struktur der Hegelschen Logik entspringen.

Der logische Begriff des Mechanismus ist bei Hegel, um ihn so kurz und klar als möglich seinem Inhalt nach darzustellen, dieser: daß zwischen unmittelbaren Totalitäten, welche alle, als solche, vollständige und selbständige Objekte sind, eine Beziehung stattfindet, die der eigenen Natur dieser aufeinander Bezogenen schlechthin äußerlich und gleichgültig ist; wie z. B. ein Haufen Körner, eine Zusammensetzung, Druck, Stoß (vgl. Hegels Logik, Teil III, S. 175). Hegel gelangt zu diesem Begriff auf streng dialektisch-genetischem Wege, und zwar ist dieser seinem wesentlichen Gedanken nach folgender. Der Begriff, der zunächst der Begriff im allgemeinen ist, unterscheidet sich in seine Momente: Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit, die er als Extreme auseinanderfallen läßt. So ist er das Urteil, in welchem sich der Begriff in seine Momente, als in die festen, auseinanderliegenden Bestimmungen von Subjekt, Prädikat und Kopula dirimiert. Indem nun das Urteil seine verschiedenen Formen durchläuft, bestimmt es sich durch sich selbst zum Schluss, in welchem sich die im Urteil verloren gegangene Einheit der Momente des Begriffs wiederherstellt. Im Schlusse sind nicht, wie dies im nur erst allgemeinen Begriff der Fall war, seine Momente

als in seiner Einheit innerlich enthalten; es sind vielmehr in ihm die unterschiedenen Bestimmungen des Begriffs, die Extreme des Urteils, gesetzt (vgl. Hegels Logik, Teil III, S. 115). Oder mit andern Worten: Der Schluß ist selbst noch ein Urteil und hat als solches seine Momente in Realität, d. h. in dem Unterschied ihrer Bestimmungen gesetzt. Aber im Schlusse kommt die im Urteil verborgene innere Natur des Begriffs, Einheit seiner Momente zu sein, zum Ausbruch, und stellt sich durch seine eigene Tätigkeit her, indem sich jetzt die Extreme, die unterschiedenen Bestimmungen des Urteils, mit einander zusammenschließen und ihre Identität miteinander setzen. Indem nun aber so in den verschiedenen Formen des Schlusses jedes dieser Extreme sich als mit allen andern identisch setzt, hat sich gerade durch die Vollendung des Formalismus des Schließens — im disjunktiven Schlusse — diese Vermittlung selbst aufgehoben. Denn indem sich jedes Moment der Vermittlung (Hegels Logik, Teil III, S. 164, 173) als selbst schon die Totalität des Vermittelten bildend dargestellt hat, so hat sich damit eben jedes der Momente als schon an sich und unmittelbar eine selbständige Totalität seiend herausgestellt. Was hierbei herausgekommen ist, ist also eine Unmittelbarkeit, die sich gerade durch das Aufheben der Vermittlung hergestellt hat — eine solche, welche entstanden ist durch die Tätigkeit des Begriffs, die in seiner Selbstbestimmung gesetzte Vermittlung zur unmittelbaren Beziehung auf sich aufzuheben; oder wir haben ein Sein, welches ebenso sehr unmittelbar, als identisch mit der Vermittlung, und durch das Aufheben derselben entstanden ist. Dies Sein, diese Unmittelbarkeit, welche überall vom Begriff durchdrungen und als durch seine sich zur unmittelbaren Beziehung auf sich selbst aufhebende Vermittlung entstanden, bestimmt ist — das Sein, welches

nicht mehr, wie die Momente im Urteil, nur Gesetztsein des Begriffs, sondern ebenso, wie Gesetztsein, auch unmittelbares, also an und für sich seiendes Sein des Begriffs ist, ist die Objektivität. Oder noch bestimmter gefaßt. Indem sich jedes der extremen Momente des Urteils an sich selbst zur Totalität bestimmt hat, haben wir Unterschiedene, die aber erstens als Totalitäten eine dasselbe, was die andere, also gegen ihren Unterschied gleichgültig sind: die zweitens, da jedes selbst Totalität, vollständige und selbständige Unmittelbarkeiten gegen einander sind; und die drittens, wie gegen ihren Unterschied, so auch gegen ihre ansichseiende Identität, gegen ihre Einheit und Beziehung auf einander gleichgültig sind. Und das ist der Begriff des mechanischen Objekts und des Mechanismus, wie wir ihn oben bestimmt haben.

Der Übergang des Mechanismus in den Chemismus vollzieht sich in nicht weniger strenger Weise durch die eigene Fortbestimmung des Begriffs, obgleich ich diese Entwicklung wieder nur im allgemeinen, ohne konkrete Ausführung dieses Begriffs durch seine Unterstufen, rekonstruieren werde. Indem den mechanischen Objekten, als unmittelbaren und selbständigen Totalitäten, deren Beziehung auf einander ihnen selbst schlechthin äußerlich ist, die negative Einheit mit sich, die ausschließende Beziehung auf sich selbst noch fehlt: so erweisen sie sich vielmehr als unselbständige gegen einander, und eben hierdurch der Einwirkung und Beziehung auf einander unterworfen. Indem aber diese Beziehung ihnen selbst schlechthin äußerlich bleibt, so ist die Mitteilung der Aktion, die sie empfangen, eine ebenso äußerliche und geht wieder in Ruhe über. In diesem Produkt des mechanischen Prozesses ist nun aber in der Tat ein Höheres entstanden — nämlich dies, daß sich die erste, nur an sich vorhandene Selbstän-

digkeit des Objektes gesetzt, hergestellt hat aus der Negation seiner Unselbständigkeit, aus der Negation seiner Beziehung auf die Äußerlichkeit[1]). Das Objekt ist jetzt aus der Äußerlichkeit in sich selbst zurückgebogen, ist jetzt negative Einheit mit sich selbst, ist jetzt erst als Negation der Äußerlichkeit wahrhaft selbständig. Zugleich ist es aber immer noch eine äußerliche Totalität. Diese in der Äußerlichkeit selbst dieselbe negierende und in sich zurückgebogene negative Einheit des Objekts mit sich ist der Begriff der Zentralität. Indem also jetzt die Selbständigkeit des Objekts durch seine negative Beziehung auf anderes vermittelt ist und diese Beziehung auf anderes dem Objekte in sich selbst und seiner Bestimmtheit nunmehr immanent ist, hat sich uns ergeben: ein Objekt, eine äußere und unmittelbare Totalität, welche ihre eigene immanente Bestimmtheit darin hat, auf ein ihr anderes bezogen zu sein — das differente Objekt oder den Begriff des Chemismus. Die Totalität des Begriffs, als welcher sich die ganze Sphäre der Objektivität durch die Tätigkeit des Begriffs bestimmt hat, hat sich hier dazu fortbestimmt: nur an sich — und eben deshalb auch nur unmittelbar — als ein Ganzes des Daseins vorhanden zu sein, die Unmittelbarkeit seiner Existenz aber nur in einer immanenten, sich auf seinen Gegensatz beziehenden Einseitigkeit zu haben, nur in dieser identisch mit sich selbst zu sein und ihre differentia specifica zu haben.

Das chemische Objekt ist hiermit der Widerspruch in sich selbst, Totalität des Begriffs an sich: und bestimmte, einseitige Unmittelbarkeit zu sein; zugleich aber hat es die immanente Bestimmtheit seiner Unmittelbarkeit

[1]) Anmerkung der Redaktion in der Erstausgabe. Die Gewalt, die das mechanische Objekt leidet, tut es selbst einem andern an; so daß sie als seine eigene Bestimmung erscheint.

nur darin, in sich selbst auf ein ihm anderes bezogen zu sein. Wegen dieser Natur des chemischen Objektes ist es das Streben, diesen Widerspruch seiner Existenz und seines Begriffs aufzuheben, sein Dasein seinem Begriffe adäquat zu machen, mit Aufhebung seines einseitigen Bestehens sich zu dem realen Ganzen im Dasein zu machen, welches es seinem Begriffe nach ist. Die chemischen, differenten Objekte sind daher, dem logischen Begriff nach, in sich selbst und gegen sich selbst gespannt. Sie sind nur durch ihre Differenz das, was sie sind: und sind nur der absolute Trieb, sich aufzuheben und durch einander zu integrieren. Das Resultat des chemischen Prozesses ist daher ein neues Produkt, in welchem sich, obwohl es seinerseits wieder in Prozeß versetzt werden kann, jener Widerspruch des Begriffs und der Realität ausgeglichen hat — die Differenz der gespannten Extreme erloschen ist. Zugleich ist aber schon mit diesem neuen Produkt — und ohne auf das nähere Resultat des chemischen Prozesses einzugehen — eine höhere Begriffsbestimmung gegeben. In dem Produkt des chemischen Prozesses hat sich die scheinbare Unmittelbarkeit der Objektivität innerhalb ihrer selbst als ein Gesetztsein durch die Vermittlung erwiesen. *Die* Vermittlung aber, welche sich auf die Objektivität als auf ihre eigene Realität bezieht und *in* ihr nur das unselbständige Element ihrer Selbstverwirklichung, ihrer Selbstausführung hat, ist der *Zweck*, die *Zwecktätigkeit*. Betrachten wir dies etwas näher, so hat sich im Prozeß des Mechanismus bereits die Selbständigkeit der Objekte, im chemischen Prozeß jetzt auch noch — da sein Produkt ein neues Objekt ist — die Unmittelbarkeit des Objektes aufgehoben. Indem die früher differenten Objekte zu einem *Neutralen* zusammengegangen sind, das eine neue, nur durch Vermittlung hergestellte Unmittel-

barkeit ist: so sind sie in diesem nicht mehr als Objekte, sondern als bloße Ingredienzien vorhanden, und haben durch ihr eigenes Tun dies gesetzt, nur abstrakte Momente des Begriffs zu sein. War früher die Identität der Objektivität mit dem Begriff nur an sich vorhanden, nur dadurch gegeben, daß sich der Begriff durch seine Fortbewegung in sie aufgehoben hatte, — also nur, wie eine Seele, in die Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit des Objektiven versenkt war: so ist er jetzt zum Fürsichsein gekommen, indem die Objektivität auch ihrerseits durch ihre Selbstentwicklung den Schein ihrer Äußerlichkeit, Unmittelbarkeit und Selbständigkeit abgestoßen und sich als ein Gesetztsein des Begriffs erwiesen hat. Was jetzt vorliegt, ist also der durch die Negation der Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit, in die er versenkt war, frei gewordene Begriff, der sich auf die Objektivität als auf seine eigene gegen ihn unwesentliche Realität, als auf eine bloße Materiatur und Sphäre seiner Selbstrealisierung bezieht; und das ist eben die Zwecktätigkeit. Im formalen Prozeß des Mechanismus war die Bewegung die bloß äußerliche Beziehung der gleichgültigen Objekte; im chemischen Prozeß war sie zur immanenten, an sich, aber noch nicht für sich seienden Natur des Objektiven geworden; in der Zwecktätigkeit ist sie die frei der Objektivität, als dem gegen sie nichtigen und widerstandslosen Element ihrer selbst, gegenübertretende Natur des Begriffs. So hat sich uns jetzt die innere und eherne Notwendigkeit der Entwicklung und Aufeinanderfolge dieser Begriffe durch ihre eigene dialektische Bewegung ergeben.

Um nunmehr auf Rosenkranz zurückzukommen, so läßt er — als ein an keine dialektische Konstitution gebundener, unumschränkter Selbstherrscher im Reiche der Begriffe, der daher einen jeden aus dessen wahrer Heimat beliebig

ausweisen und selbst aus seinem Reiche ganz verbannen kann — die Begriffe des Mechanismus und Chemismus gänzlich aus der Logik fort, ohne auch nur einen Versuch zu machen, den Sprung oder Fehler nachzuweisen, den Hegel in der Dialektik des Gedankens mache, wenn er den Begriff des Schlusses und seiner Bewegung in jene Begriffe münden läßt. Die äußerlichen Reflexionen aber, mit denen Hegel dabei angegriffen wird, erweisen sich gleichfalls sofort als unrichtig.

So, wenn Rosenkranz (S. 508) gegen Hegel meint, wenn ein Körper einen anderen stößt und in Bewegung setzt, so läge in diesem mechanischen Prozeß kein Schluß vor, wie Hegel irrtümlich gemeint habe; denn es läge kein Allgemeines, und somit auch kein Verhältnis eines Allgemeinen zu einem Besonderen und Einzelnen vor. Rosenkranz übersieht hierbei, daß das Allgemeine hier vollständig vorliegt, und zwar zunächst in der durch beide Körper hindurchgehenden Bewegung selbst, welche sich durch den ersten Körper, der sich in diesem Zustand befindet, d. h. unter dies Allgemeine subsumiert ist und also das Moment der Besonderheit darstellt, mit dem zweiten in Ruhe befindlichen Körper, der die in sich reflektierte Einzelnheit ist, zusammenschließt. Wenn nun aber diese Bestimmungen, Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit, auch wieder vertauscht und eine jede ebenso gut auf jedes dieser drei Glieder angewendet werden können: so liegt hierin nicht ein Beweis von einer Willkür in der Konstruktion, sondern dies bildet gerade einen Beweis mehr für dieselbe. Denn wie sich ergeben hat, war es durch die Begriffsbestimmung der Objektivität — durch die vollbrachte Bewegung des Schlusses — von vornherein gesetzt, daß jedes Moment in ihm selber Totalität des Begriffes sei, alle drei Momente desselben an sich habe, und in einer ihm selbst gleich-

gültigen Weise sich ebenso gut wie als das eine, auch als das andere darstelle[1]).

Wollte Rosenkranz aber schon die strengen Anforderungen dialektischer Entwicklung unberücksichtigt lassen, so hätte er dennoch schon aus äußerer Reflexion entnehmen können, daß die Begriffe des Mechanismus und Chemismus schlechterdings in die Logik fallen. Hegel selbst gibt nämlich irgendwo — ich glaube in der Einleitung zur Logik — ein treffliches Merkzeichen dafür an, ob eine Kategorie in die Logik gehöre oder nicht. In die Logik nämlich, sagt er, gehöre alles das, was nicht bloß in der Natur oder im Geiste, sondern in beiden vorkommt. Ich habe dies ein Merkzeichen genannt, weil es, so in äußerer Reflexion hingestellt, in der Tat die Natur eines Merkzeichens hat. In Wahrheit aber ist es mehr als ein solches. Es ist das absolute Merkzeichen oder der Begriff der Sache selbst. Denn der Begriff, der sich gleichmäßig durch Natur wie Geist kontinuiert, ist eben die logische Kategorie oder der Begriff des Logischen selbst. Der Mechanismus gehört aber nicht bloß, wie Rosenkranz meint, in das Natürliche. Er kommt ebenso sehr im Geistigen vor. Nicht nur die äußerlichen Objekte, sondern auch die geistigen Vorstellungen, jeder bestimmte Gedankeninhalt können in eine solche sich äußerlich bleibende Beziehung auf einander gebracht werden, welche sich uns als der Begriff des Mechanischen ergeben hat. Das Gedächtnis ist diese Funktion des Mechanischen im Geiste. Wir machen uns einen Knoten in das Taschentuch, um uns zu

---

[1]) Anmerkung der Redaktion. Der Schluß des Mechanismus ist der quantitative Schluß, in welchem A das die Gewalt Antuende, B die besondere Mitte ist, welche, wie sie leidét, auch einem dritten Objekte E die Gewalt antut: und so fort ins Unendliche, indem jedes Objekt in alle Stellen nachrückt.

erinnern, daß wir morgen eine gewisse Besorgung machen wollen. Der Knoten und jene Besorgung sind zwei einander durchaus äußerliche und gleichgültige Dinge, deren Natur schlechterdings nichts miteinander zu schaffen hat und sich weder nachher noch vorher aufeinander bezieht. Die Beziehung beider auf einander ist vielmehr eine nur von uns gesetzte, äußerliche. Nichts destoweniger erweist sie sich wirksam, die beiden verbundenen Vorstellungen bleiben im Geiste aufeinander bezogen; und es kann uns an dem Knoten einfallen, und fällt uns in der Regel ein, daß wir jene Besorgung haben machen wollen (vgl. die Mnemotechnik). Ebenso wie im subjektiven Geiste, kommt der Mechanismus im Gebiete des objektiven Geistes, z. B. im Staate, vor: eine Bureaukratie ist ein solches, durch Druck und Stoß von oben nach unten wirkendes rein mechanisches Element. Ebenso wie vom Mechanismus, gilt dies vom Chemismus: Liebe, Freundschaft sind solche dynamische Verhältnisse im Geiste, die auf der logischen Grundbestimmung des Chemismus beruhen[1]).

Während Rosenkranz den Mechanismus und Chemismus ganz fortläßt, versetzt er den Zweckbegriff, der bei Hegel das Dritte zu beiden und die Vorstufe der Idee bildet, ganz aus der subjektiven Logik heraus in die Lehre vom Wesen, und will durch ihn den Übergang zum Begriff des Begriffes selber bilden. Uns hat sich bereits die Notwendigkeit der Voraussetzung des Chemismus für die Entwicklung des Zweckbegriffes ergeben; und es folgt daher schon hieraus, daß er sich nicht aus der Kategorie der Wechselwirkung, wie Rosenkranz will, ableiten lassen kann. Dies ist nun aber auch dadurch zu erweisen,

---

[1]) Anmerkung der Redaktion. Vgl. „Der Gedanke". Bd. I, S. 52—53.

daß wir kurz zeigen, in welchen Begriff sich die Kategorie der Wechselwirkung aufhebt und warum sie schlechterdings nicht in den Zweckbegriff übergehen kann. — Hegel zeigt in der Lehre vom Wesen, wie die Kausalität in die Wechselwirkung übergeht; und hierin ist von Rosenkranz keine Änderung versucht. Der Begriff des Wesens, in allen seinen Unterabteilungen, ist im allgemeinen dahin bestimmt, daß es in seiner Äußerung in anderes übergeht: daß es in derselben nie zur wirklichen Gleichheit mit sich gelangt, sondern als die ansichseiende Macht hinter seiner Äußerung, die ein bloßer Schein oder ein bloßes Gesetztsein ist, liegen bleibt. Dies ist auch noch in der Kategorie der Kausalität der Fall. Ursache und Wirkung sind etwas anderes gegen einander. Die Ursache wirkt, aber die Ursache bleibt eine vorausgesetzte ansichseiende Ursprünglichkeit, die etwas anderes ist gegen die bloß von ihr gesetzte Wirkung. Diese Wirkung kann sich selbst wieder dazu fortbestimmen, Ursache von anderem zu werden im schlecht-unendlichen Progreß, in dem sich aber immer zugleich das Gegenüberstehen und Anderssein von Ursache und Wirkung gegeneinander wiederholt. Die Kategorie der Wechselwirkung aber ist diejenige, in welcher die Wirkung in die Ursache zurückgebogen ist. Ich erinnere an das bekannte Hegelsche Beispiel: Die Gesetze, sagt man, sind die Ursache der Sitten eines Volkes, und wiederum die Sitten die Ursache seiner Gesetze. Beides ist Ursache, wie beides Wirkung ist. Die Wirkung bestimmt sich also hier selbst zu ihrer eigenen Ursache, die Ursache sich selbst zu ihrer eigenen Wirkung. So sind beide, indem sie aus sich herausgehen, nicht mehr in anderes übergegangen, sondern in diesem andern vielmehr nur bei sich selbst angelangt. Die Ursache, so als wahrhafte causa sui gefaßt, die in ihrem Setzen nicht in

anderes übergeht, sondern in Identität mit sich bleibt und nur sich selbst wirkt, die Tätigkeit, welche nichts anderes, als sich selbst hervorbringt, und nur dies ist: Wirken und im Wirken Selbstverwirklichung seiner, d. h. Entwicklung zu sein — dies ist der Begriff. Die vorausgesetzte Ursprünglichkeit der Ursache ist jetzt weggefallen; sie hat sich selbst als Gesetztsein, als Wirkung erwiesen. Ebenso ist in bezug auf die Wirkung dies hinweggefallen, ein unwesentliches Naturgesetztsein zu sein. Das Gesetztsein hat sich vielmehr zur Notwendigkeit des Sichselbsthervorbringens fortbestimmt. Der Begriff ist also die Bestimmung, daß das Wahre, das Anundfürsichseiende nur darin besteht, daß es Setzen, und zwar Setzen seiner selbst, daß es Sichselbstrealisieren ist. Aber eben deshalb, weil die Wechselwirkung durch sich selbst, durch ihre eigene Form, in den Begriff des Begriffes mündet, ist es unmöglich, aus ihr sofort in den Begriff des Zweckes überzugehen. Es ist dies ferner aber auch deshalb unmöglich, weil der Zweckbegriff voraussetzt und erfordert, daß der Begriff sich schon zum freien, fürsichseienden bestimmt und sich von der Unmittelbarkeit, als von seiner eigenen gegen ihn unwesentlichen und unselbständigen Realität, abgelöst habe. Dies ist der Begriff des Zweckes, wie er sich uns vorhin als notwendig ergeben hat, und von dem überdies jeder selbst sieht, wie genau er diesen von mir angegebenen Bestimmungen entspricht. Mit dem Übergang der Wechselwirkung sind aber diese Bestimmungen durchaus noch nicht vorhanden und gegeben.

Je genauer und eingehender daher Rosenkranz hierbei sein Recht gegen Hegel zu begründen versucht, desto greifbarer treten die unendlichen Verstöße hervor, die er begeht. So, wenn er z. B. S. 26 sagt: „Wenn aber der Begriff sich realisiert, so ist er nach unserer Meinung eo ipso sich

selbst Zweck." Nein, wenn der Begriff sich realisiert, so ist er eben der — Begriff und zunächst durchaus noch nicht Zweck. Schon in dem „Wenn" jenes Satzes liegt ein unendlicher Abfall vom philosophischen Gedanken; denn es liegt darin die Voraussetzung, als könnte der Begriff auch als nicht sich realisierend gedacht, als könnte er auch, wie ihn die gewöhnliche Vorstellung nimmt, als ein *ruhiger* gedacht werden. Der Begriff aber ist, wie wir gesehen haben, überhaupt *nur* dies: sich zu realisieren; sein eigener Begriff besteht eben nur darin: absolute Tätigkeit des Sichselbstsetzens, Sichselbsthervorbringens zu sein. Rosenkranz *will* an dem Begriff des Begriffes selbst, wie ihn Hegel gegeben, nichts ändern; er fällt somit in den angezogenen Worten unwillkürlich ganz und gar aus dem Hegelschen, wie aus seinem eigenen Gedanken des Begriffes heraus. Um zu wissen, ob ein Begriff schon Zweckbegriff oder bloß noch Begriff selbst ist, kommt es nicht darauf an, ob er sich selbst realisiert — dies tut er immer, dies ist eben seine *Natur*, seine differentia specifica —; es kommt vielmehr darauf an, wie er diese Selbstrealisierung vollbringt, ob er sie bloß an sich, seiner inneren Natur, seinem absoluten Triebe gehorchend, oder ob er sie auch für sich vollbringt. Vollbringt er sie als Unterscheiden seiner Momente, somit als Realisierung seiner inneren unterschiedenen Bestimmtheit, so ist er Urteil. Vollbringt er sie als Zurückführung dieser als getrennt gesetzten Momente in ihre innere Einheit, so ist er Schluß. Vollbringt er sie als Setzen der Trennung und der Einheit seiner Momente im Gegenteile seiner selbst, zu dem er sich gleichwohl selbst fortbestimmt und entwickelt hat (in der Unmittelbarkeit), so ist er Objektivierung seiner selbst im allgemeinen. In allen diesen Kategorien ist der Begriff zwar Selbstrealisierung, aber diese Tätigkeit ist *an ihm*

als sein Gesetz, als eine ihm selbstverborgene Macht seiner Bewegung vorhanden. Ist diese Bewegung aber nicht mehr bloß an ihm und durch seine Natur da, ist sie für ihn selbst geworden, und ist er nun so bestimmt, dies sein Fürsichsein als solches im andern seiner selbst auszuführen — *dann* und *dann allein* ist er Zweck. Rosenkranz verfällt also in jenen Worten in die unphilosophischste Verkennung des Begriffs und seiner Grundbestimmung überhaupt, in ein gänzliches Vergessen dessen, was in Urteil, Schluß usw. vor sich geht. Er alteriert nicht nur den Begriff des Zweckes, was er wenigstens tun *will*; er alteriert noch mehr, er verliert ganz aus den Augen den wirklichen Begriff des Begriffes — was er *nicht* will.

Nicht besser ergeht es Rosenkranz, wenn er S. 494 den Übergang aus der Kategorie der Wechselwirkung in die des Zweckbegriffes mit folgenden Worten macht: „Die Wirklichkeit ist hier nicht nur die Notwendigkeit, welche sein *muß*, weil sie *kann*, sondern diejenige, welche sein muß, weil sie *sein soll*." Der ungeheuere Sprung, den Rosenkranz macht, sein Hinzutun zu den Gedanken wird von hier aus vielleicht noch unmittelbarer einleuchten. Was mit dem Vorgang der Wechselwirkung an sich erreicht ist, ist: ein Sichselbstmachen, somit also in der Tat das, was sich uns als die Natur des Begriffs ergeben hat, den Hegel deshalb auf die Wechselwirkung folgen läßt. Aber wo ist in dem Vorgang der Wechselwirkung, wo ist mit diesem Sichselbstmachen schon ein „*Sollen*" gegeben? Dies Sichselbstmachen ist vielmehr zunächst gleichfalls als die ansichseiende Natur seiner Bewegung, als sein *Gesetz* vorhanden. Aber das „*Sollen*" erfordert vielmehr wiederum, daß seine eigene Bewegung schon für ihn selbst geworden und daß er dies sein Fürsichsein nun auch für sich selbst dem Sein als dessen Gesetz gegenüberstellt —

Bestimmungen, von denen hier noch keine einzige vorhanden ist. Was Rosenkranz hierbei verführt hat — er beruft sich auch S. 500 darauf — ist, daß auch Hegel selbst den Übergang aus der Wechselwirkung zum Begriff den Übergang von der *Notwendigkeit in die Freiheit* nennt. Aber es scheint, als ob Rosenkranz den Gedanken Hegels dabei durchaus nicht richtig verstanden. Zum Unterschiede nämlich von der Notwendigkeit, welche eine der Kausalität vorhergehende Kategorie des Wesens ist und die daher als solche gleichfalls in ihrer Manifestation in ein ihr anderes übergeht, nennt Hegel deshalb das Entstehen des Begriffs den Übergang zur Freiheit, weil Freiheit bei Hegel immer nur Beisichbleiben, auch im andern seiner selbst, bedeutet, und dies, wie wir gesehen, in der Tat durch den Übergang der Wechselwirkung erreicht ist. Der Begriff kann daher mit Recht, eben weil er in seiner Bewegung nur Sichselbsthervorbringen und somit stetes Beisichselbstbleiben oder Selbstentwicklung seiner ist, das *Reich der Freiheit* genannt werden. Aber auch diese Freiheit ist erst noch nur an sich oder für uns vorhanden und muß erst noch durch das eigene Tun des Begriffs an ihm gesetzt werden. Dies verhält sich so: Das *Sein* geht in der Hegelschen Logik in das Wesen, als in sein eigenes *Innere*, zurück. Das Wesen ist nun die Sphäre, in der das Sein und die Innerlichkeit, mit Differenz gegeneinander behaftet, sich unentsprechend sind. Es wäre nun aber ein großer Irrtum, zu glauben, als wenn das Wesen nun seinerseits, indem es in den Begriff übergeht, bloß in eine weitere Innerlichkeit zurückginge. Dies ist zwar *auch* der Fall. Aber richtiger ausgedrückt, muß es heißen: Das Wesen geht zum Begriffe heraus. Das Sein, das in Gleichheit mit seinem Wesen getreten, das Sein, in welches sich das Wesen in erschöpfender und adäquater Weise

ausgeschüttet hat, ist der Begriff. Hegel sagt selbst in dieser Hinsicht ganz deutlich (Logik, Teil III, S. 30): „Das Wesen ist erste Negation des dadurch zum Schein gewordenen Seins. Das wiederhergestellte Sein ist der Begriff.“ Somit ist aber der Begriff zunächst wieder ein nur unmittelbarer. Er ist vorhanden als die festen Bestimmungen des Allgemeinen, Besonderen, Einzelnen, die für sich selbst noch als isolierte auftreten. Seine entwickelte Freiheit: sein freies Fürsichsein, sein Sich-Unterscheiden von der Form der Unmittelbarkeit und die Heruntersetzung derselben zu einem bloßen Momente seiner oder einer gegen ihn nichtigen Realität seiner, — diese drei für den Zweckbegriff unerläßlichen Momente, mit denen der Begriff seine an und für sich seiende Freiheit erlangt, kann der Begriff erst durch seine eigene Selbstbewegung erzeugen.

Rosenkranz verfällt also in den unendlichen Fehler, daß er den Begriff des Begriffes selbst erst hinter dem Zweckbegriff abhandeln und entstehen lassen will, — während der Zweckbegriff den Begriff des Begriffes selbst vielmehr voraussetzt, — und er eben dadurch gezwungen ist, auch den Begriff des Begriffes selbst unwillkürlich zu verlieren. Wie unverantwortlich jener Fehler ist, zeigt sich am besten aus den Widersprüchen, in die sich Rosenkranz infolge desselben verwickeln mußte. Er kann, sich selbst zum Trotz und durch die Natur der Sache gezwungen, sich nicht enthalten, beim Zweckbegriff überall den Begriff des Begriffes schon vorauszusetzen. Ich führe nur einige Stellen zum Beweise an: „Der Zweck ist die als Begriff wirkende Ursache, die in ihrem Wirken überall nur sich selber bewirkt, und in ihrem Resultat nichts, als den Inhalt ihres Begriffes, zur Erscheinung bringt.“ Nicht in der zweiten (S. 495) Erwähnung des Wortes: Begriff, liegt ein Wider-

spruch. Man kann in der Logik von einem Begriffe und seinem Inhalt sprechen, lange ehe die Kategorie des Begriffes selbst in ihr abgehandelt ist. Sein, Qualität, Quantität sind lauter Begriffe. Wovon man aber in der Logik nicht sprechen kann, ehe die eigene Natur des Begriffes sich entwickelt hat, das ist von einem Begriffe „als Begriff". Denn hierzu muß eben der Begriff des Begriffes selbst bereits gesetzt sein. Der Satz: „Der Zweck ist die als Begriff wirkende Ursache," setzt also voraus, als wäre die dem Begriff als solchem zukommende Tätigkeit schon gesetzt und exponiert worden. Man muß auch nicht glauben, daß dies nur ein lapsus calami von Rosenkranz sei. Er sagt ebenso S. 512 vom Zweckbegriff: „Das Werden des Seins wird in ihm zur Realisierung seines Begriffs und die Erscheinung zur Entwicklung des schon vorher als Begriff existierenden Wesens." Dieses „als Begriff" heißt: des in der Form des Begriffes existierenden Wesens; und Rosenkranz gibt also hiermit selbst zu, daß die Form des Begriffes sich schon vorher entwickelt haben müsse, ehe die Entwickelung in den Zweckbegriff übergehen und dieser erzeugt und verstanden werden kann. Rosenkranz sagt ferner auf derselben Seite: „In dieser Unterscheidung des Begriffs von seiner Realität, welche zugleich die Einheit beider festhält, liegt die unendliche Tragweite des Zweckbegriffs." Wenn aber im Zweckbegriff für ihn selbst der Begriff als solcher von seiner eigenen Realität unterschieden werden soll, so muß doch notwendig das quid des Begriffs als solcher bereits entwickelt sein. Das Versehen, das also in diesen Rosenkranzischen Aussprüchen liegt, ist überraschend. Rosenkranz wirft S. 99 der Bachmannschen Logik vor, daß sie mit der Deduktion der Denkgesetze den Anfang mache mit den Worten: „Die Form des Setzens ist, Es ist; die des Aufhebens, Es ist nicht." Man

müsse, sagt Rosenkranz dagegen, ehe man von Sein und Nichtsein sprechen könne, doch zuvor wissen, was Sein und Nichtsein sind. Rosenkranz ist bei diesem Vorwurf ganz im Rechte; aber es ist nur um so mehr zu verwundern, wenn er sich sogar erlaubt, von der Form des Begriffs als Begriff zu sprechen, ehe er diese Form entwickelt hat: und wenn er in der Nötigung hierzu nicht einmal einen Fingerzeig darüber erblickt, wie der Zweckbegriff die Form des Begriffes schlechterdings voraussetze.

Alles, meine Herren, was ich Ihnen bisher über die Verstöße von Rosenkranz entwickelt habe, sind Einzelnheiten, die, so überaus wichtig sie auch an sich selbst sind, doch von mir nur deshalb so ausführlich dargelegt wurden, um nur die das Gesamtsystem Hegelscher Logik und Philosophie betreffenden Folgen nachzuweisen, welche aus diesen scheinbaren Einzelnheiten resultieren. Indem nämlich Rosenkranz den Mechanismus und den Chemismus aus der Logik ganz fortläßt und die Teleologie oder [den] Zweckbegriff aus dem Reiche des Begriffs in das Wesen verweist, fehlt bei ihm das ganze Kapitel von der Objektivität, welches, nur aus diesen drei Realisationsformen: Mechanismus, Chemismus und Zwecktätigkeit bestehend, bei Hegel den Übergang von dem Begriff als solchem in die Idee macht. Indem somit der ganze Begriff der Objektivität überhaupt und daher speziell auch ihrer Hegelschen Stellung zwischen Begriff und Idee fehlt: so ist, behaupte ich, der prinzipielle Boden des Hegelschen Systems, seine ganze Philosophie überhaupt, von Rosenkranz zwar nicht umgestürzt — damit hat es keine Not — aber von Rosenkranz aufgegeben und verlassen worden.

Diese, wenn auch harte Behauptung ist es, die ich jetzt näher zu rechtfertigen haben werde, und deren Darlegung

den *Zielpunkt dieses Vortrages* bildet. Indem die Objektivität zwischen dem Begriff des Begriffs und dem Begriff der Idee fehlt, ist zuvörderst schon notwendig, daß der Begriff der *Idee* selbst bei Rosenkranz zu einem ganz andern wird als bei Hegel; denn in der Logik ist das Wichtigste und Entscheidende für einen Begriff sein Woher, seine Ableitung. Das, woraus er entspringt, macht ihn zu dem, was er ist. Bei Hegel ist die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität oder die zu ihrem eigenen Begriff gekommene Objektivität. Die Idee ist ihm die Einheit des Begriffs mit sich selbst in der Unmittelbarkeit, oder der in der Unmittelbarkeit sich adäquat gewordene Begriff. Diese Hauptbestimmung muß nun bei Rosenkranz dadurch fehlen, daß bei ihm der Begriff sich nicht durch die Objektivität hindurch zur Idee bewegt, diese bei ihm also auch nicht die Objektivität an sich hat, nicht die in ihr mit sich identische Seele derselben ist. Bei Rosenkranz behält daher die Idee, und ebenso alle weiteren Stufen derselben, notwendig eine *bloß* formelle, bloß subjektive und der Unmittelbarkeit als solcher äußerliche und fremde Bestimmung. Es ist nur die konsequente Folge hiervon, wenn er die Idee als unmittelbare — die Stufe des *Lebens* bei Hegel — wiederum in seiner Logik nicht gebrauchen kann. Die Unmittelbarkeit ist eben eine solche, die bei ihm nicht durch den Begriff hergestellt ist, und somit von ihm nicht bemeistert werden kann. Es hilft Rosenkranz nichts, zu sagen, es sei ja auch bei ihm die Idee als Einheit des Begriffs und seiner *Realität* bestimmt. Realität und Objektivität sind durch einen großen logischen Unterschied getrennt: Objektivität ist eine Kategorie der Unmittelbarkeit, des Daseins; Realität dagegen ist alle Bestimmtheit überhaupt, auch die rein-formell-begriffliche. Einheit seiner und der Realität ist

in der Logik schon der formelle Begriff selbst. Denn die Realität hat er in dem Bestimmtsein seiner Momente als Einzelnheit und Besonderheit an sich. Hegel spricht sich selbst darüber in der Logik in einer nicht mißzuverstehenden Weise aus (Teil III, S. 233): „Die Idee hat aber nicht nur den allgemeineren Sinn des wahrhaften Seins, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmteren von subjektivem Begriffe und der Objektivität. Der Begriff, als solcher, ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der Realität; denn der unbestimmte Ausdruck Realität heißt überhaupt nichts anderes, als das bestimmte Sein: dies aber hat den Begriff an seiner Besonderheit und Einzelnheit." Bald darauf sagt Hegel: „Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebenso sehr von ihm bestimmt ist und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das Subjekt-Objekt bestimmt worden." Nun, dieses Subjekt-Objekt, dieser vielberühmte Hauptpunkt der modernen Philosophie, der sogar nicht nur bei Hegel, der schon bei Schelling in der Identitätsphilosophie vorhanden war, ist bei Rosenkranz wieder verloren gegangen. Seine Idee, die sich sofort aus dem Schlusse entwickelt, bleibt eine bloße Einheit des Begriffs mit seinen formalen Bestimmungen: d. h. wiederum ein bloß formaler oder subjektiver Begriff, der die Unmittelbarkeit, das unmittelbare Dasein, nicht durchdrungen hat.

Aber noch von andern hiermit nur als notwendige Folge zusammenhangenden Seiten muß ich diesen großen Rückfall beleuchten, um ihn und seine ganze Bedeutung zur vollen Klarheit zu bringen. Der Übergang des Begriffs bei

Hegel in die Kategorie der Objektivität ist, wie ich keinen Anstand nehme zu behaupten, *der wichtigste Punkt der ganzen Hegelschen Logik*. Die absolute innere Notwendigkeit dieses Übergangs ist einfach die, daß, indem der Begriff die drei formellen Momente: Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit hat, die Allgemeinheit, welche die Besonderheit durchdringt und in ihr sofort Einzelnheit ist, die Sache oder das Objekt ist, d. h. die gesetzte Einheit des Begriffs mit seinen Momenten, die realisierte gegenseitige Durchdringung dieser Momente. Die absolute, systematische Wichtigkeit dieses Übergangs liegt aber darin, daß — indem sich der logische Begriff durch sich selbst in die Gegenständlichkeit aufhebt, diese also als das von ihm selbst Gesetzte und *von ihm Durchdrungene nachgewiesen* ist — nur durch diesen in sein eigenes Gegenteil übergreifenden und in ihm mit sich selbst identisch bleibenden schöpferischen Akt des Begriffes es der Hegelschen Philosophie erlaubt und von ihr vollbracht ist, die objektive Unmittelbarkeit dem Begriffe als eine Selbstverwirklichung seiner zu vindizieren. Fehlt dies — daß sich der Begriff durch seine eigene Bewegung zur Sache macht —, *so fehlt jede wissenschaftliche Berechtigung, die Gegenständlichkeit als das Dasein des Begriffs in Anspruch zu nehmen*. Fehlt dies, so ist die Unmittelbarkeit wieder das Unnahbare geworden, über welches der Begriff keine Macht hat, weil es nicht durch seine eigene Bewegung entsteht. Fehlt dies, so fällt daher, um zunächst von einer besonderen Folge zu sprechen und erst dann zur allgemeinsten aufzusteigen, unter anderem eines der wichtigsten Resultate der Hegelschen Philosophie gänzlich fort, die *begriffene Geschichte*. Der Begriff, welchen Hegel von der Geschichte gibt und der

jedenfalls eine der einflußreichsten Konsequenzen dieser Philosophie gewesen ist, ist der: objektive Selbstverwirklichung des Begriffs (des Geistes) zu sein. Begriffene Geschichte heißt bei ihm nichts anderes als: die als die objektive Selbstverwirklichung des Begriffs begriffene Geschichte. Die Gedankengrundlage dieser Bestimmung wurzelt gleichfalls in der Logik und muß in ihr wurzeln, wenn sie eine systematisch begründete sein soll. Es ist wahr, daß man noch niemals den systematischen Zusammenhang der Hegelschen Geschichtsauffassung mit der Hegelschen Logik sich klar gemacht, noch niemals auch nur die Frage aufgeworfen hat: wo denn eigentlich in der Logik die Hegelsche Geschichtsauffassung ihre Grundlage habe. Und doch muß sie in der Logik ihre letzte Grundlage und Wurzel haben, wenn sie selbst eine objektiv-notwendige und systematische sein soll. Eben deshalb aber, weil dieser innerste Zusammenhang noch niemals untersucht worden ist, wird es am Orte sein, ihn hier näher zu betrachten.

Die Hegelsche Geschichtsauffassung hat ihre Wurzel in der Tat in der Logik, und zwar, wie sich bald zeigen wird, nirgendswo anders als in dem Kapitel der Objektivität, oder in: Mechanismus, Chemismus, Teleologie. Denn diese Wurzel liegt nirgendswo anders vor, als eben darin, daß sich der Begriff durch seine eigene Bewegung zur objektiven Unmittelbarkeit macht und in dieser sich in sich zurücknimmt. Hört dies auf, so bleibt die Geschichte als ein Produkt des Zufalls stehen; oder sie kann noch, was aber im Grunde nur auf dasselbe hinauskommt, als eine Tat und Prozeß der mehr oder weniger verständigen subjektiven Einsichten angesehen werden. Aber das, was sie nach Hegel ist, die objektive Selbstbewegung des Begriffs — diese ihm objektive Vernünftigkeit, die etwas ganz anderes ist als die so häufig so geringe subjektive

Vernunft der in einer Zeit Lebenden und Sterbenden — diese verliert sie durchaus. Es würde Rosenkranz nicht das geringste helfen, hiergegen einwenden zu wollen, die Geschichte sei das Reich der Idee (und ihres Ausgeführtseins). Sie ist das Reich der Idee; aber die Idee hat zu ihrer Selbstvollbringung selbst kein anderes Mittel als die Tätigkeit des Begriffs in seiner Bewegung. Der Begriff ist die Entelechie der Idee. Soll also die begreifende Erkenntnis der Geschichte eine Wahrheit sein, soll sie keine allgemeine Phrase bleiben: so kommt alles darauf an, konkret einzusehen, wie die Idee, die nichts ist als der ausgeführte Begriff, sich als objektiv-begriffliche Bewegung in der Geschichte vollbringt, somit als Mechanismus, Chemismus und Zwecktätigkeit. Denn in diesen drei Bestimmungen und Formen besteht, wie wir gesehen haben, die objektive Bewegung des Begriffs oder die Bewegung desselben in seiner Objektivität.

Es kann vielleicht auf den ersten Augenblick als eine sehr paradoxe und ungeheuerliche Behauptung erscheinen, daß der Begriff als Mechanismus, und gar noch als Chemismus, in der Geschichte wirken kann; und es wird daher vielleicht am Orte sein, dies beispielsweise näher darzulegen. Wie der Begriff als Mechanismus in der Geschichte wirkt, ist sehr leicht einzusehen. Wenn Plinius (Hist. nat. XVIII. 7) sagt: „Die Zusammenschlagung ungeheuerer Grundbesitzungen hat Italien zugrunde gerichtet (latifundia perdidere Italiam)“, so ist dies insoweit eine solche mechanische Tätigkeit des Begriffs gewesen. Oder wenn nach dem Sturz der feudalen Gesellschaft in Frankreich gerade das Gegenteil hiervon geschah, und, selbst ohne daß die Absicht hierauf gerichtet gewesen wäre, durch die Zerschlagung und Parzellierung der Grundstücke der moderne Besitzstand er-

zeugt und in ihm dem staatsbürgerlichen Begriffe der französischen Revolution, der Idee des Individualismus, und seiner unabhängigen Geltung der Persönlichkeit, erst eine adäquate Realität geschaffen, in dieser erst eine lebendige Wirklichkeit gegeben wurde: so war dies wiederum ein Wirken, ein Sichselbstausführen des Begriffs als Mechanismus. Oder wenn jetzt in den großen Industriestaaten, besonders in England, der Prozeß der Industrie sich dahin treibt, daß durch ihre eigene Bewegung die Kapitalien sich immer mehr zentralisieren und zusammenhäufen, der kleine Mittelstand dagegen hierdurch immer mehr verschwindet und in das auf seine bloße Arbeitskraft beschränkte kapitallose Proletariat herabsinkt: so ist dies wieder eine mechanische Wirkung und Bewegung des Begriffs, aus welcher sich gleichfalls möglicherweise eine Auflösung und Umformung der jetzt bestehenden Gesellschaftsform erzeugen kann.

Mindestens ist es vielleicht nicht uninteressant, in dieser Hinsicht zu bemerken, wie Aristoteles schon gewußt und hervorgehoben hat, daß gerade durch diese mechanische Bewegung des Begriffs in der Geschichte jede auf Gewinn ausgehende Oligarchie in Massenherrschaft, in Demokratie umschlagen muß. „Als in die Aristokratie Verderbnis einriß und sie sich auf Kosten des gemeinen Wesens zu bereichern suchte," sagt er in der Politik III, 15, „so mußte ganz natürlich die Oligarchie entstehen. Denn sie hatten den Reichtum zu dem Geltenden (*ἔντιμον*), zum Maßstab des Wertes gemacht." Die Oligarchie aber habe wieder zunächst in die Durchgangsstufe der Tyrannis, dann aber in die Massenherrschaft umschlagen müssen. „Denn," sagt Aristoteles in seiner einfachen Weise, „indem sie durch die Gewinnsucht den Besitz auf immer Wenigere konzentrierten, stellten sie gerade dadurch die

Menge zahlreicher und stärker hin; so daß sie nun einen Angriff versuchen konnte, und die Demokratien entstanden (*ἀεὶ γὰρ εἰς ἐλάττους ἄγοντες δι' αἰσχροκέρδειαν ἰσχυρότερον τὸ πλῆθος κατέστησαν, ὥστ' ἐπιθέσθαι καὶ γενέσθαι δημοκρατίας*)."

Spekulativer noch, wenn auch eben deshalb vielleicht schwieriger zu begreifen, ist das Wirken des Begriffs als C h e m i s m u s in der Geschichte. Wir haben oben gesehen, worin der Begriff des logischen Chemismus besteht. Er besteht darin, daß das Objekt an sich Totalität des Begriffes ist, diese Totalität aber gesetzt ist in einer immanenten und einseitigen, ihr Gegenteil ausschließenden Bestimmtheit, welche seine, des Objekts, Natur ausmacht und in der es unmittelbare Existenz hat. Hierdurch ist das Objekt der Widerspruch zwischen seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz, oder es ist in sich selbst gespannt, und ist das Streben, durch seine eigene Tätigkeit diesen Widerspruch, diese Spannung aufzuheben, und sein Dasein seinem Begriff gleich zu machen. Gerade dieser logische Chemismus ist es, der h a u p t s ä c h l i c h d i e S e e l e d e r G e s c h i c h t e a u s m a c h t und ihre Bewegung erzeugt. Ich mache mich durch einige Beispiele klar. In dem Streben einer Nation nach Weltherrschaft liegt an sich eine kosmopolitische Idee, die Aufhebung der verschiedenen Nationalitäten und ihres Unterschiedes überhaupt. Dies liegt aber zuerst nur an sich darin. Was für die nach Weltherrschaft strebende Nation selbst vorhanden ist, ist zunächst vielmehr nur das einseitige Bestreben, ihr eigenes nationales Prinzip zur exklusiven Geltung zu bringen und die anderen Nationen ihm zu unterwerfen. Diese Nation ist so zunächst gegen die anderen gespannt und wesentlich auf deren Unterwerfung bezogen. Gerade indem sie aber dies erreicht und sich den orbis terrarum

unterworfen hat, ist in dieser hierdurch hergestellten Einheit der Unterschied der Nationalitäten überhaupt aufgehoben und zu einem gleichgültigen herabgesunken: d. h. jene Spannung hat sich gerade durch ihre eigene Bewegung ausgeglichen und ist in die Idee der Gleichgültigkeit des nationalen Prinzips und Unterschieds oder in das neutrale Produkt des Kosmopolitismus übergegangen. Was ich hier als die Natur dieses Begriffs nachgewiesen habe, das hat sich in der Geschichte als Übergang der römischen Weltherrschaft in den Kosmopolitismus der Stoa und des Christentums und den bald darauf hierdurch hervorgebrachten Zerfall jenes Weltreiches auch historisch wirklich so vollbracht. Der logische Chemismus des durchgenommenen Begriffs besteht darin, daß er diese Bewegung und dieses Resultat durch seine eigene immanente Natur hervorbringt: daß er aber dennoch weit entfernt ist, dasselbe willentlich hervorzurufen, vielmehr in demselben das gerade Gegenteil von dem zustande gebracht hat, was er für sich selbst erstrebte. Die nach Weltherrschaft strebende Nation war somit nicht nur gegen die anderen Nationen, sie war vielmehr gegen sich selbst gespannt. Es folgt aus der angegebenen Natur dieses Begriffs, daß jedes Streben nach Weltherrschaft, gerade wenn es erreicht wird, stets und zwar jedenfalls zunächst bei der herrschenden Nation in das neutrale Produkt des gegen sich gleichgültig gewordenen Nationalunterschieds zurückgehen, und somit, da hierdurch die herrschende Nation die Kraft verliert, die anderen Nationalitäten in der Unterwerfung zu erhalten, wieder auseinanderfallen muß. Man kann daher jeder Weltherrschaft ihren Verfall mit philosophischer Notwendigkeit vorhersagen. Beiläufig gesagt, ist jedoch die moderne Zeit gegen die Vorhersagungen der Philosophie ebenso ungläubig wie undankbar geworden. Als Thales

einmal eine Sonnenfinsternis und eine schlechte Ölernte prophezeite, wußte sich das ganze Altertum vor Bewunderung darüber nicht zu lassen, und hat diese seine Bewunderung so oft wiederholt, daß noch heute jeder Mensch aus seinen philosophischen Kompendien diese Tatsachen weiß. Wer aber erinnert sich heute noch, daß — was gleichwohl doch eine ganz andere Tat war — Fichte im Jahre 1808 in seinen „Reden an die deutsche Nation," und zwar aus Gründen, die in letzter Instanz gerade auf die exponierte Natur dieses logischen Chemismus zurückgehen, den baldigen Zerfall der damals auf ihrem Zenit stehenden Napoleonischen Weltherrschaft vorhersagte?

Ich will ein anderes Beispiel von dem Wirken des Begriffs in der Geschichte als logischer Chemismus geben. Die Monarchie hat die hohe Bedeutung, den Begriff der Totalität und Einheit des sittlichen Staatswillens darzustellen, gegenüber den in ihre besonderen Interessen versenkten, in ihre Privilegien und Vorrechte vertieften Klassen und Ständen der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist somit die Monarchie durch ihre innere Natur von vornherein in einer feindlichen Stellung gegenüber den Privilegien. Dies ist der an sich seiende Begriff der Monarchie. Seiner Wirklichkeit nach aber, nach der Bestimmtheit, welche dieser Begriff in der Existenz hat, ist diese sittliche Totalität und Einheit des Staatswillens in der Monarchie als eine zufällige, empirische, durch die Erblichkeit der Geburt bestimmte, unmittelbare Individualität vorhanden: d. h., sie ist selbst wieder ein Privilegium, und zwar das höchste und härteste Privilegium, — den öffentlichen Willen als das erbliche Eigentum eines Individuums zu setzen. Es ist somit auch hier ein Widerspruch zwischen Totalität des innern Begriffs und der Bestimmtheit, in der er da ist, vorhanden. Der an sich seiende Begriff, die

innere Natur der Monarchie, wirkt zunächst auf sie als Trieb. Das Königtum kann sich so getrieben finden — und dies ist der wirkliche geschichtliche Verlauf, den das französische Königtum seit Ludwig XI. genommen hat, und auch bei uns in Preußen ist dies besonders mit dem großen Kurfürsten eingetreten — das Königtum, sage ich, kann sich so getrieben finden, gegen die der sittlichen Einheit und Totalität des Staatszweckes entgegenstehenden Privilegien der feudalen Gesellschaft anzugehen und sie mehr und mehr aufzuheben. Aber indem so das Königtum durch seinen begrifflichen Trieb gegen das Privileg gespannt ist, ist es gegen seine eigene Existenz, die das höchste Privileg ist, gespannt. Und es kann daher kommen, wie sich das in der Tat wieder in Frankreich mit der Revolution von 1789 gezeigt hat, daß das, in der Regel zu spät die Bedeutung seines Tuns gewahrende und nun gern umkehrende Königtum, das Privileg untergrabend, seine eigene Existenz untergraben und in die ihrem eigenen Begriffe adäquate Existenzform der Einheit und Totalität des sittlichen Staatswillens — in die Republik — aufgehoben hat. Was die Monarchie so vollbracht hat, ist nur, ihr Dasein ihrem Begriff adäquat und gleich gemacht zu haben; zugleich ist aber dadurch das Königtum in sein direktes Gegenteil übergegangen. Indem diese Bewegung eine durchaus durch die eigene innere Natur des Königtums gesetzte, und dennoch durchaus ungewollte[1]) — sonst wäre sie Zweckbewegung — war, das Königtum dabei vielmehr in das Gegenteil dessen überging, was es für sich selbst will, ist dies gleichfalls ein logischer Chemis-

---

[1]) Anmerkung der Redaktion in der Erstausgabe. Wir würden statt u n g e w o l l t e vorziehen: n i c h t s i c h s e l b s t e r h a l t e n d e, da es auch unbewußte Zweckbewegung gibt.

mus; — und die Staatsgefährlichkeit der Chemie hat sich jetzt wohl hinreichend erwiesen.

Die Zwecktätigkeit in der Geschichte endlich, obgleich sie im Verhältnis zu den andern Faktoren der weniger ins Gewicht fallende ist, ist ihrer großen Durchsichtigkeit wegen am wenigsten zu verkennen. Wenn eine Staatsform, wie dies z. B. in der französischen Revolution der Fall war, bewußt eingestürzt wird: so ist dies von seiten der diesen Umsturz mit freiem Bewußtsein erstrebenden Klassen und Einzelnen teleologische Beziehung, Zwecktätigkeit. Diese selbst kann sich wieder verschieden gliedern. Diejenigen, die sich in dieser Bewegung nur mit einem endlichen Objekt zusammenschließen und dieses, wie Vorteil, Ehre, Reichtum, Macht, oder auch eine legitime Verbesserung ihres endlichen Loses, für sich selbst erlangen wollen, stehen unter dem Begriffe der endlichen oder äußerlichen Zwecktätigkeit. Während sie die allgemeine Bewegung nur als Mittel für sich zu gebrauchen glauben, sind sie vielmehr selbst nur ein Mittel für den unendlichen Zweck der sich auf sich selbst beziehenden Idee. Diejenigen dagegen, die vielmehr sich selbst bewußt sind, nur Mittel für die Idee zu sein, und dieser Ausführung geben zu wollen, befinden sich in der Zwecktätigkeit, wie sie auf der Stufe der Idee wiedererscheint, in der Tätigkeit der Idee des Guten. Eben weil sie für sich selbst nur als Mittel für die Idee sind, kann ihr Pathos gerade als Selbstzweck der Idee bezeichnet werden.

Ich bin in dieser Ausführung, obgleich es noch viel konkreter hätte geschehen können, soweit ins Konkrete gegangen, einmal weil ich glaubte, daß dies zur Abwechslung mit dem abstrakten Inhalt der logischen Bestimmungen vielen nicht unangenehm sein werde, und dann, weil wir uns

dabei im Grunde von der Sache nicht im geringsten entfernt haben. Denn wir haben gesehen, wie die Tätigkeit des Begriffs in der Geschichte in der Tat gerade durch die Kategorien der Objektivität: Mechanismus, Chemismus und Teleologie, vor sich geht, die Hegel dem objektiv gewordenen Begriff zuweist und in die er den formalen Begriff durch seine eigene Selbstbewegung übergehen läßt. Wir haben also gesehen, wie bei Rosenkranz mit dem Fortfall dieser Selbstobjektivierung des Begriffs und seiner Bewegung in dieser seiner Objektivität auch jede innere Möglichkeit einer begrifflichen Geschichte fortfallen muß. Wir haben ferner dabei beiläufig näher gesehen, wie unrecht Rosenkranz hat, zu glauben, daß dieser logische Mechanismus und Chemismus — man würde letzteren übrigens besser Dynamismus nennen — nur in der Natur und nicht auch im Geiste vorkäme[1]). Aber, wie ich bereits vorhin

[1]) Es ist fast überflüssig zu bemerken, daß die obige Entwickelung der Tätigkeit des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie in der Geschichte nichts gemein hat mit der von Hrn. Michelet in seiner Kritik von Rosenkranz (Heft I und II des „Gedankens") angezogenen Auffassung des Grafen Cieszkowski, nach welcher die Geschichte des Altertums ein Mechanismus, die des Mittelalters ein Dynamismus oder Chemismus sei, während mit der modernen Geschichte zum Organismus übergegangen werde. In dieser Ansicht wird eine besondere geschichtliche Periode — und diese also ihrem Inhalt nach — für übereinstimmend mit dem Gedankeninhalt des Mechanismus, eine andere geschichtliche Periode, ebenso ihres besondern Inhalts wegen, wieder für übereinstimmend mit dem Gedankeninhalt des Chemismus (Dynamismus) usw. erklärt. Die Richtigkeit dieser Analogie dahingestellt, ist dieselbe jedenfalls toto coelo verschieden von der obigen Entwickelung, nach welcher Mechanismus, Chemismus und Teleologie die stets und in jeder Periode der Geschichte — von dem besondern Gedankencharakter der bestimmten

bemerkte, der Fortfall der logischen Möglichkeit einer begriffenen Geschichte ist nur eine bestimmte und einzelne Folge, nur eine Folge unter anderen, die bei Rosenkranz durch seine logischen Veränderungen eingetreten sind. Die wahrhafte und allgemeinste systematische Folge, von der alles weitere wieder nur eine Konsequenz ist und auf die ich schon vorhin anspielte, indem ich Rosenkranz ein unbewußtes, aber totales Aufgeben der Hegelschen Philosophie zur Last legte, ist eine andere. Diese systematische, alles andere in sich schließende Folge ist nämlich keine geringere als die, daß bei Rosenkranz die wahrhafte, bei Hegel vollbrachte Identität von Sein und Denken, von Metaphysik und Logik, wieder aufgegeben und ein Abfall und Rückfall auf einen mit der Kantischen Philosophie zwar nicht identischen, aber ihr analogen Standpunkt eingetreten ist. Dies habe ich jetzt näher zu rechtfertigen.

Es ist das Verhältnis von Metaphysik und Logik in der vorkantischen Philosophie, sowie die hierin durch Kant und dann durch Hegel vollzogene Revolution bekannt. Kurz zusammengedrängt, ist dieselbe im wesentlichen folgende: Bis zu Kant waren Metaphysik und Logik voneinander getrennte Wissenschaften. Die Metaphysik oder Ontologie sollte die Kategorien des Seins, die Logik dagegen, die

---

Periode also ganz unabhängigen — gemeinschaftlich tätigen formellen Realisationsweisen des Begriffs wären: die durch seine logische Natur gegebene immanente und notwendige Tätigkeit (Entelechie) des historischen Begriffs, sich selbst auszuführen; oder die logischen Naturkräfte und Mittel des Begriffs, sich in der Geschichte zu realisieren und fortzubewegen. (Sind diese Kategorien Realisationsformen der Geschichte, so bilden sie auch den Gedankeninhalt ihrer Stufen. Die Redaktion.)

deshalb eine bloß formale war, die Erkenntnisformen des subjektiven Verstandes behandeln. Kant bewies nun, daß dieser Unterschied ein nichtiger sei, daß die angeblichen Kategorien des Seins, der Ontologie, gleichfalls nichts anderes als apriorische Begriffe seien, daß sie sämtlich, Quantität, Qualität, Relation usw. gleichfalls nur Funktionen der reinen Vernunft, Formen des urteilenden Verstandes seien: und daß somit — dies war das negative Resultat, das er zog — auch durch sie das wahrhafte Sein, das Ding an sich, nicht erkannt zu werden vermöge. Hegel akzeptierte nun gleichfalls bloß den von Kant gelieferten Nachweis, aber so, daß er die negative Schlußfolgerung Kants in ihr positives Resultat münden ließ. Hegel akzeptierte den Kantischen Beweis in dem Sinne, daß die Formen und Gesetze des subjektiven Denkens die eigenen immanenten und konstitutiven Gesetze des objektiven Seins seien. So war die Identität zwischen Sein und Denken, zwischen Ontologie und Logik vollbracht. So war die Identität vollbracht, sage ich? Nein, so wäre sie nur erst behauptet, nicht vollbracht gewesen; und außerdem wäre dann bei Hegel der ebenso wesentliche Unterschied von Sein und Denken verloren gegangen. Um jene Identität wirklich zu vollbringen und zugleich den Unterschied nicht über der Identität zu verlieren, war ihre Ausführung nötig. Die Identität ist aber nur dann eine wahrhafte und ausgeführte, wenn nicht nur 1. das Sein an sich Denken ist und in dasselbe umschlägt: sondern auch 2. das Denken selbst wieder ebenso sehr sich seinerseits in das Sein zurückwirft, dieses aus sich selbst erzeugt; und sich wieder 3. aus dieser von ihm selbst gesetzten Identität mit sich selbst zusammenschließt, in seine eigene Freiheit zurückgeht. Bloß so ist die Identität nicht nur eine an sich seiende, sondern eine anundfürsichseiende, die durch die eigene

Tätigkeit des Gedankens hervorgebracht und für ihn selbst geworden ist: bloß so ist der *Unterschied* ebenso gewahrt wie die Identität; bloß so ist das Denken das *Übergreifende*, welches das Sein aus sich selbst gesetzt hat und sich aus ihm zu sich zurückhebt. Läßt man bloß das dritte Moment fort, so erhält man die Schellingsche Identitätsphilosophie, bei welcher der Unterschied beider Bestimmungen übersehen ist. Läßt man, wie bei Rosenkranz geschieht, nicht nur das dritte, sondern sogar das zweite Moment fort: so fällt man noch hinter die Identitätsphilosophie zurück und langt auf einem Standpunkt an, auf welchem Sein und Denken nicht mehr, so sehr man auch diese Identität behaupten mag, sich als identisch erweisen. Diese Identität ist bei Hegel dadurch vollbracht, daß sich das Sein nicht nur aus sich selbst zum Begriff forttreibt, sondern daß nun eben auch der Begriff sich zum Sein macht. Und dies gerade ist die unendliche Bedeutung des Übergangs aus dem Begriff in die Objektivität. Die Objektivität ist Unmittelbarkeit; sie ist die in der subjektiven Logik wieder auftauchende Kategorie des Seins, das Sein als das vom Begriff durch seine eigene Bewegung gesetzte.

So sind wir — und dies ist gerade das Tiefe dabei — mitten in der Lehre von der subjektiven oder formellen Logik wieder bei einer Kategorie des Seins angelangt. Gerade dadurch ist die Identität der Ontologie und der Logik eine *gesetzte* geworden: und nun muß dieses vom Begriff gesetzte Sein, das also an sich Begriff ist, sich wieder durch sein Fürsichsein, seine Bewegung zu dem machen, was es an sich ist; — was in der dialektischen Bewegung innerhalb der Objektivität geschieht. Indem dieses Sein so selber setzt, daß es Begriff ist, hat es sich zum ebenso seienden wie anundfürsichseienden Begriff,

zu dem in seinem Sein sich adäquaten Begriff oder zur Idee erhoben. Dieser Fortgang ist schon dadurch geboten, daß in ihm das allgemeine Gesetz und architektonische Kunstwerk der Hegelschen Logik und Philosophie überhaupt besteht. Alle Bewegung besteht bei Hegel nur darin, daß jedes Moment das, was es an sich ist, auch durch sein eigenes Tun setzt, sich selber zu ihm macht und in es umschlägt. Wie sich also durch den Verlauf der Kategorien vom Sein bis zum Begriff zeigt, daß das Sein an sich Denken ist; so muß jetzt auch wieder das Denken sich als Sein setzen — Objektivität, und aus diesem in sich zurückgehen — Idee. Indem Rosenkranz hiergegen verstößt, zeigt er nur, dies innerste und absolute Gesetz der Hegelschen Philosophie bewußt oder unbewußt aufgegeben zu haben. Umsonst würde also Rosenkranz entgegnen, daß er ja überall und schon auf der ersten Seite seiner Logik von der Identität von Denken und Sein spreche, daß diese Identität schon im ersten Gedanken des reinen Seins vorliege, daß sie sich durch die Fortbewegung des Seins zum Begriff vollbringe. An sich liegt diese Identität allerdings schon im Gedanken des reinen Seins vor, an sich vollbringt sie sich allerdings schon durch den immanenten Fortgang desselben zum Begriff — aber eben nur an sich. Weil das Denken mit dem Sein an sich identisch ist, muß es dies auch für sich setzen und hervorbringen. Sonst wäre das Denken nur eine Abstraktion, zu der uns das Sein über sich hinausschickt; aber es wäre nicht das das Sein aus sich selber erzeugende Moment — es wäre nicht der schöpferische Schoß und das konstitutive Gesetz desselben.

Man kann den Unterschied auch noch deutlicher so ausdrücken. Das, womit wir es in der Lehre vom Sein zu tun haben, Sein, Qualität, Quantität usw., sind in der Tat nur Gedankenabstraktionen. Das Sein ist von Hegel selbst für

die ärmste Abstraktion erklärt worden. Qualität, Quantität sind nur abstrakte Eigenschaften am Seienden, sind nie für sich selbst seiende Unmittelbarkeit. Das Sein, wie es wirklich als unmittelbares vorhanden ist, und daher dem Gedanken scheinbar am schroffsten gegenübersteht, bildet vielmehr unmittelbare Totalitäten, d. h. Sachen oder Objekte: also das Sein, welches sich Hegel erst durch den Übergang des Begriffs zur Objektivität erzeugt. Nur indem sich das wirklich unmittelbare Sein — die Objekte — als Gesetztsein des Begriffs erwiesen hat, kann von einer wahrhaften Identität von Sein und Denken gesprochen werden. Ein wie vollkommenes Bewußtsein Hegel selbst über die hier nachgewiesene absolute Wichtigkeit des Übergangs vom Begriff in die Objektivität hatte, und wie er ihm gerade dieselbe Bedeutung vindiziert, die ich näher dargelegt habe, mag noch durch ein Zitat aus Hegel selbst gezeigt werden. Es sind nur wenige Zeilen, aber diese wenigen Zeilen schließen innerlich alles das ein, was ich soeben entwickelt habe. Er sagt nämlich im dritten Teil der Logik, S. 32, da, wo er in vorläufiger Weise die Bewegung des Begriffs angibt: „Zweitens, der Begriff in seiner Objektivität ist die an und für sich seiende Sache selbst. Durch seine notwendige Fortbestimmung macht der Begriff sich selbst zur Sache und verliert dadurch das Verhältnis der Subjektivität und Äußerlichkeit gegen sie. Oder umgekehrt ist die Objektivität der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reale Begriff." Also erst dadurch, daß er sich zur Objektivität macht, verliert nach Hegel selbst der Begriff seine Subjektivität und Äußerlichkeit gegen sie. Bis dahin ist nach Hegel selbst, und trotz der schon im Gedanken des Seins liegenden und durch die immanente Entwicklung des Seins zum Begriff an sich vorhandenen Identität, diese

Subjektivität und Äußerlichkeit, diese Fremdheit des Begriffs gegen die Sache noch nicht überwunden, die Identität noch nicht hergestellt. Diese bei Hegel hergestellte Identität wird also bei Rosenkranz wieder zerrissen. Oder es ist bei Rosenkranz durch das Fortlassen des Übergangs aus dem Begriff in die Objektivität dahin gekommen, daß — und jetzt fasse ich meine ganze Kritik über Rosenkranz in e i n e i n z i g e s , nunmehr allen ganz durchsichtiges Wort zusammen — es ist, sage ich, bei Rosenkranz hierdurch dahin gekommen, daß nun wieder das Wort gilt, welches Kant gegen den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes bei Descartes gesagt hat, daß das Dasein nicht aus dem Begriff herausgeklaubt werden kann.

Es kann daher die Rosenkranzsche Logik, meine Herren, nicht treffender bezeichnet werden, als mit dem Worte, daß sie ein N e o - K a n t i a n i s m u s ist, gerade wie sich die Neo-Platoniker gleichfalls, in der Hauptsache auf Platon zurückgehend, manches von Aristoteles, besonders von seiner Entelechie angeeignet hatten, ähnlich wie Rosenkranz die Immanenz der Kategorien von Hegel. Je näher Sie diese Logik ansehen, desto deutlicher wird Ihnen dieser Neo-Kantismus ins Auge fallen. Rosenkranz läßt wie die Objektivität, so auch, durch seinen Kantischen Instinkt getrieben und überdies nur in notwendiger Folge der erstern Auslassung, die Begriffe des Lebens, des Lebensprozesses, der Gattung und die Idee des Guten, kurz alles das fort, was Kategorien der Unmittelbarkeit sind. Das, was ihm die Stelle der subjektiven Logik einnimmt, schrumpft daher in folgenden Inhalt, wie er selbst (S. 98 flg.) angibt, zusammen: Begriff, Urteil, Schluß, Idee, Prinzip, Methode, System. Betrachten Sie diese Formen näher, so sehen Sie sofort, wie sie alle darin übereinstimmen, wie Kant sie nennt, „R e g u l a t i v e d e r

erkennenden Vernunft" zu sein. Es wird daher wieder bei Rosenkranz wie bei Kant, die subjektive Logik ihrem Inhalte nach zu einem bloßen Kanon der Beurteilung, nicht mehr zu einem Organon zur Hervorbringung objektiven Seins. Der Unterschied zwischen Kant und Rosenkranz ist nur der der bei weitem größeren Konsequenz bei Kant. Kant nämlich, weil nach ihm die Vernunftbegriffe nicht als konstitutive Kategorien angesehen werden können, leugnet auch konsequent, daß sie als ein Organon zur Hervorbringung der Einsicht des Objektiven dienen können; sie sollen nur ein Kanon der subjektiven Beurteilung sein. Bei Rosenkranz dagegen sollen sie dennoch als ein Organon zur Hervorbringung der Kenntnis des Objektiven dienen. Allein dies ist nun eben eine höchst inkonsequente Behauptung. Wenn der logische Begriff nicht die objektive Unmittelbarkeit aus sich gesetzt hat, wenn er nicht ihre konstitutive sie erzeugende Seele ist, so kann er sie auch nicht erkennen; sie bleibt ihm unnahbar und fremd, seiner Macht entnommen, — und er kann sich nur in sich bewegen. Wenn er nicht ihr eigenes sie setzende Innere ist, bleibt sie stets ein ihm verschlossenes Äußere. Das hat schon Aristoteles gewußt, indem er sein großes Gesetz in der Schrift: De anima aussprach, daß jeder Philosoph das als Seele (*ψυχή*) setzen müsse, was er auch als das hervorbringende Prinzip der Dinge (*ἀρχή*) gesetzt habe. Denn das Erkennen der Dinge könne nur durch das gleiche geschehen, aus dem und durch das sie geworden seien.

Das Schlimmste nun von allem ist vielleicht, daß dieser ganze Rückfall sich bei Rosenkranz vollbringt, ohne daß er nur irgend ein Bewußtsein, irgend eine Ahnung über das Stattfinden desselben hat. Da er vielmehr nach wie vor behauptet, ein fester Hegelianer zu sein, so erregt er

fast den Verdacht, als ob er in den erörterten Hauptpunkten niemals das Hegelsche System wahrhaft bewältigt und es zu seinem innersten Verständnis gebracht habe. Denn bekanntlich gibt es mehrfache Verständnisse Hegels und seiner Logik. Man kann das Hegelsche System im allgemeinen, man kann vieles, ja fast alles Einzelne darin trefflich verstehen, und es doch niemals zu dem letzten Verständnis seines gesamten immanenten Zusammenhanges gebracht haben. Daß dies bei Rosenkranz im Rückblick auf einige Hauptfragen der Logik fast der Fall zu sein scheinen könnte, mag noch eine letzte Bemerkung zeigen. Hegel teilt die Logik in die drei Teile ein: Lehre vom Sein, Lehre vom Wesen, Lehre vom Begriff. Rosenkranz dagegen will — und zwar ohne durch seine anderen Verstöße dazu gezwungen zu sein — die Lehre vom Wesen der vom Sein subsumieren, und infolgedessen anstelle dieser Einteilung die folgende setzen: 1. Lehre vom Sein, wozu die vom Wesen gehören soll; 2. Lehre vom Begriff und 3. Ideologie oder Lehre von der Idee. In diesem Änderungsvorschlag zeigt sich aber nur, daß Rosenkranz niemals sich klar gemacht hat, in welcher in Erz gegossenen Notwendigkeit die Hegelsche Einteilung beruht. Sie ist aber folgende: Im Sein geschieht der Fortgang der Begriffe durch Übergang in anderes; Sein, Nichtsein, Werden, Qualität usw. sind solche andere gegeneinander. Im Wesen dagegen geschieht der Fortgang zwar auch noch durch Übergang in anderes, aber in ein solches Gegenteil, welches jede der Kategorien des Wesens sofort an sich selbst hat, und in welches sie unmittelbar hinüberweist, hineinscheint. Inneres und Äußeres, Grund und Folge, Ursache und Wirkung sind solche Bestimmungen des Wesens, von denen jede sofort auf die entgegengesetzte verweist, sich in sie reflektiert. Der Fort-

gang in dieser Sphäre ist daher der des Reflexionsverhältnisses; er ist der, daß jedes selbst in sein anderes hineinscheint, es voraussetzt. Der Fortgang im Reiche des Begriffs dagegen besteht darin, daß, wie schon oben als hauptsächlich wichtig hervorgehoben, der Begriff — in seinem Fortgang — auch in seinem Gegenteil mit sich identisch bleibt, daß er Beisichbleiben oder mit einem anderen Wort Entwicklung in dem prägnanten Sinne von Selbstentwicklung ist. Durch diese dreifach differente Natur der formellen Entwicklung ist mit immanenter Notwendigkeit auch die Einteilung in jene drei Sphären gegeben. Die inhaltliche Einteilung ist durch die absolute Form selbst bestimmt. Die Idee begründet kein besonderes Hauptreich; denn sie hat ihre Entwicklung, die gleichfalls darin besteht, Selbstentwicklung zu sein, schon mit dem Begriffe gemeinsam, stellt also nur eine Unterabteilung desselben dar. Diese immanente Notwendigkeit der dialektischen Form und ihrer innern Bedeutung für den Inhalt der Logik selbst muß Rosenkranz ganz außer Augen gelassen haben, als er, ohne nur auf das eben angegebene Verhältnis aufmerksam zu werden, jene Abänderung bewerkstelligte.

Ich habe im Eingang das Buch mit einer Komödie verglichen. Aber auch in jeder Komödie muß, wenn es dem Zuhörer dabei wohl werden soll, der Sieg der Idee den Schluß bilden. Ich frage also: Ist das Unglück eines sonst hochverdienten Mannes, ist dies rein negative und traurige Resultat das einzige und letzte, mit welchem diese Komödie abschließt; oder liegt hier nicht dennoch irgendwo der Sieg der Idee und also ein positiver und herzerhebender Abschluß vor? In der Tat ist dies im höchsten Grade der Fall. „Die Irrwege sind es," sagt Lessing, „die uns über den wahren Weg belehren." Gerade dadurch, daß die

scheinbar geringfügige Änderung im einzelnen, die Weglassung von zwei Kategorien und die Verschiebung einer dritten, kein geringeres Resultat gehabt haben als die prinzipielle Aufhebung der ganzen logischen Wissenschaft — gerade hieran ist die in sich selbst beruhende Notwendigkeit der wunderbaren Architektonik, in der sich die logische Idee bei Hegel gegliedert hat: gerade hieran ist die diamantene Unzerbrechlichkeit ihrer Form, ist die absolute, untrennbare Identität ihrer Form und ihres Inhalts — dieser höchste Beweis ihrer Wahrheit — von neuem herausgestellt worden. So bildet denn gerade die totale Umänderung, welche eine so kleine partielle Umänderung nach sich zieht, den Triumph der Idee; und wir können mit den Worten unseres Dichters schließen, die er noch bei Lebzeiten Hegels ihm zurief, und die in bezug auf die Hegelsche L o g i k wirkliche Gültigkeit haben:

Und es tragen die Pfeiler, fest wie die Säulen Herakles',
Ewig der Wissenschaft herrlich-unendlichen Bau.

FICHTES POLITISCHES VERMÄCHTNIS

UND DIE NEUESTE GEGENWART

EIN BRIEF

VON

FERDINAND LASSALLE

DER ERSTE ABDRUCK ERSCHIEN
IN WALESRODE'S DEMOKRATISCHEN STUDIEN
HAMBURG 1860



VORBEMERKUNG.

In der biographischen Abhandlung wurde von dem vorliegenden Aufsatz Lassalles gesagt, daß man ihn als ein Nachwort zur Schrift „Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens" bezeichnen könne, in welchem Lassalle „das offen heraussagt, was er dort zu verhüllen für gut befunden". Der Leser hat nun Gelegenheit, die Richtigkeit jener Bemerkung selbst zu prüfen. Auf den „Italienischen Krieg etc." stützten sich hauptsächlich die Versuche, Lassalle als „national" im Sinne des späteren Nationalliberalismus hinzustellen, und einzelne Sätze jener Schrift mögen diesen Versuchen wirklich einen Schimmer von Berechtigung geben. Aber in diesem, noch nicht ein Jahr nach dem „Italienischen Krieg" der Veröffentlichung übergebenen Aufsatz erklärt sich Lassalle so energisch gegen alles Kleindeutschtum, wie es bei seiner Überzeugung von der Notwendigkeit der Zertrümmerung Österreichs überhaupt nur möglich war. Und was damals kleindeutsch hieß, brüstete sich später als nationalliberal oder als einzig legitime Vertretung des nationalen Gedankens in Deutschland.

In welchem Sinne Lassalle national war, wie er die Lösung der nationalen Frage in Deutschland verstand, sehen wir hier kurz und bündig auseinandergesetzt. Österreich ist ihm seiner ganzen Natur nach — wegen seiner überwiegenden außerdeutschen Interessen, zur Herstellung einer wirklichen Einigung Deutschlands unfähig, Preußen ist dies

wegen der Hausinteressen seiner Dynastie; der Föderalismus würde die Uneinheit und Eifersüchtelei der einzelnen Staaten und Stämme verewigen und darum reaktionär wirken — die Verwirklichung der deutschen Einheit ist vielmehr nur möglich in und mit der unitarischen demokratischen Republik, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Dies die Quintessenz der Darlegungen Lassalles, die Nutzanwendung, die er aus den, zum Teil rein spekulativen Ausführungen Fichtes zog und als das Vermächtnis des berühmten Philosophen an das deutsche Volk betrachtet wissen wollte. Es ist ein republikanisch-revolutionärer Feldruf, von dem Lassalle, wie er unterm 14. April 1860 an Marx schrieb, „mitten in diesem widrigen gothaischen Gesumme" sich „den Eindruck eines Trompetenstoßes" versprach. Aber vorerst war das Gesumme noch so laut, daß der Lassallesche Trompetenstoß gänzlich überhört wurde.

Unsere Ausgabe hält sich streng an die Auszeichnungen, die der Aufsatz bei seiner ersten Veröffentlichung aufwies.

Ed. Bernstein.



FICHTES POLITISCHES VERMÄCHTNIS



Herrn Ludwig Walesrode!

Sie ersuchen mich dringend, Ihnen einen Artikel über irgend eine „brennende Frage" des Tages zu liefern.

Aber abgesehen davon, daß ich gerade durch eine die Konzentration aller meiner Kräfte erfordernde Arbeit[1]) in Anspruch genommen bin — was nützt es denn eigentlich, für eine Nation zu schreiben, die das nicht einmal liest, was sie schon hat oder doch sicherlich nichts von dem, was sie gerade vor allem lesen sollte? —

Finden Sie den Tadel zu hart? Es käme auf die Probe an, und diese bin ich bereit, Ihnen zu liefern. Statt Ihnen selbst einen Aufsatz zu schreiben, will ich Besseres thun, und einige fragmentarische Zitate hierhersetzen, die von einem Größeren stammen. Vielleicht findet man dann, daß die „brennenden" Fragen — und auch die brennende Behandlung derselben — bei uns schon alt, sehr alt sind, und daß es eben an nichts fehlt als an den Herzen, die für sie entbrennen!

Man könnte die siegreichste Mystifikation mit diesen Fragmenten vornehmen. Denn fast kein Mensch kennt sie; keiner mindestens, so weit meine persönliche Erfahrung reicht. Und wenn man sie hierhersetzte, diese vor fast fünfzig Jahren geschriebenen gewaltigen Ergüsse heißester Vaterlandsliebe und durchdringender Gedankenkraft, ohne Anführung, ohne Angabe der Quelle und des Fund-

[1]) Das „System der erworbenen Rechte". D. H.

orts, so würden Ihre Leser *schwören*, das sei *heute* geschrieben, das schildere die Zustände und Leiden, die Gefahren und Probleme, die Ekel und Verbrechen der allerneuesten Gegenwart!

Ja, selbst so noch wird sich vielleicht mancher Ihrer offiziellen Leser staunend genötigt sehen, den Fundort zu befragen, um sich zu vergewissern, ob dies wirklich ohne Abänderung und Zusatz zitiert sei.

Doch Niemand kann weniger zum Mystifizieren aufgelegt sein, als ich. Und nie gab es eine Zeit, wo ein Deutscher weniger zu solchem Scherz gestimmt sein *durfte* als eben jetzt. Denn es ist gar nichts Scherzhaftes um den Gedanken, daß wir noch unter ganz demselben Jammer hinsiechen wie vor fünfzig Jahren. Und zwar zum Scherz, aber nur zu bitter-verächtlichem Scherz anregend ist es, wenn unsere Kammer- und Zeitungspolitiker sich in Bezug auf dieses schon vor fünfzig Jahren doch wenigstens *scharf durchschaute Leiden*, auf diese schon damals mit ihren *Gründen*, wie mit ihren *Heilmitteln* klar *erkannte* Krankheit, sei es in redlicher Gedankenlosigkeit, sei es in durchdachter Unredlichkeit, noch immer, und jetzt gerade mehr denn je, so anstellen, als könnten abgeschmackte Quacksalbereien und illusionäre Palliative die große nationale Krankheit heilen; als würde nicht gerade dadurch das Uebel immer verschleppter und chronischer, als würde nicht gerade dadurch seine Ansteckung aus dem *körperlichen* Leben der Nation auch noch auf den *Geist* und das Bewußtsein derselben übertragen, als würde nicht gerade dadurch dem Volke die unerläßliche Vorbedingung jeder Heilung: Die klare Erkenntnis der Krankheit und der Krankheitsursache im Bewußtsein des Volkes, geraubt, und so durch diesen auch noch das nationale Bewußtsein anfressenden Krebs die Rettung

immer mehr in die Ferne gerückt, immer problematischer und schwieriger, und der Untergang, wenn unsere Nation eine sterbliche wäre, endlich zur unvermeidlichen Notwendigkeit!

Die Fragmente, aus denen ich Fragmente zitieren will, tragen den großen Namen Fichtes, das heißt also den glorreichen Namen des größesten deutschen Patrioten und eines der gewaltigsten Denker aller Zeiten.

Sie wurden von ihm niedergeschrieben im Frühlinge 1813 unmittelbar unter dem Eindruck des Aufrufs Friedrich Wilhelms „An mein Volk" und mit Beziehung auf denselben. Sie wurden damals nicht gedruckt und waren auch nicht für den Druck geschrieben. Es sind nämlich nur Notizen, Gedankengrundpfeiler für eine beabsichtigte politische Schrift, an deren wirklicher Ausarbeitung der bald darauf (1814) erfolgte Tod ihn hinderte. Sie bilden so das politische Vermächtniß Fichtes an sein Volk. Daß es nur unausgearbeitete Notizen sind, erhöht ihr Interesse. Es ist hierdurch nicht ein fertiges Gedankenprodukt, das vorliegt, sondern wir schauen hinein in die pulsierende Herzkammer seines Denkens selbst. Durch die Fragen, die er sich stellt, die Entwürfe, mit denen er sich unterbricht, die Parenthesen, in denen er sich selbst aufklärt und berichtigt, bildet das Ganze eine fortlaufende Selbstverständigung des großen Denkers.

Wir sind in den Stand gesetzt, die Entstehung, das Werden seines Gedankens, das Ringen desselben mit sich selber, und die im Verlauf sich immer klarer werdende und immer tiefer greifende Konsequenz desselben zu beobachten.

Gedruckt wurden diese Fragmente erst 1846 unter preußischer Zensur, im siebenten Bande der von seinem

Sohn besorgten Gesamtausgabe der Fichteschen Werke (Berlin, 1846, Veit & Co.) und da natürlich weder unser Publikum, noch diejenigen, welche ihm die tägliche Zufuhr von Bildungsnahrungsmitteln besorgen, den siebenten Band eines philosophischen Werkes einzusehen pflegen, so blieben die Fragmente ein strenges Gelehrtengeheimnis.

Sehen wir also, ob diese Fragmente außer ihrem im allgemeinen so anziehenden Inhalt nicht im Verlauf vielleicht einiges enthalten, was wie durch ein Wunder als die brennendste Schilderung der brennenden Fragen der Gegenwart erscheinen kann.

Wir bemerken noch zur Unterscheidung, daß die in krummen Klammern ( ) eingeschlossenen Parenthesen sämtlich von Fichte selbst herrühren, die uns angehörenden sind in gerade Klammern [ ] gesetzt.

Fichte wirft sich in Bezug auf jenen Aufruf „An mein Volk" zunächst die Frage auf (S. 547):

„Welches ist ein Landesherrnkrieg, was ein Volkskrieg, und was verlangt das Volk im letzteren?"

„Ich muß da gründlich gehen. Das Reich ist der Bund der Freien, dieses auch allein ist bewaffnet; der Landesherr darf sich nicht waffnen. (Da wird mir freilich ganz klar, daß es zu einem deutschen Volke gar nicht kommen kann, außer durch Abtreten der einzelnen Fürsten. Ueberhaupt ist Erblichkeit der Repräsentation ein völlig vernunftwidriges Prinzip; denn die Bildung, zumal die höchste, hier erforderliche, hängt durchaus von individueller Anlage und Bildung ab, und führt gar nichts Erbliches bei sich. In dem patriarchalistischen Staate ist die Erblichkeit richtig, wo der Souverän Herr des Landes ist und diesen Besitz wie ein Privateigentum hinterläßt.)"

„Die Menge sieht nun dies alles nicht ein; die es ein-

sehen, sind die Schwächeren. Die eigentliche Macht, welche die Menschen unterjocht, ist ein falscher Wahn. — Aber das Korrektiv hat sich von selbst eingestellt: der Fürst wird, allmählich, Vernunftstaat; nur die Privilegien des Adels muß er abschaffen."

„Aber dadurch werden wir nicht Deutsche, und unsere Freiheit bleibt auch außerdem, wegen der kleinlichen, eigennützigen Interessen, ungesichert. Alle Kriege der Deutschen gegen Deutsche sind dafür schlechthin vergeblich gewesen, und fast immer für die Interessen des Auslandes gefochten worden, dessen einzelne Provinzen wir wurden."

„In Deutschland wird eigentlich nach der Universalmonarchie gestrebt, weil es auch da am leichtesten geht wegen der Urverwandtschaft aller Stämme: daher das Gegenstreben der einzelnen, besonders kleineren Fürsten. — Setze, ein Staat, z. B. Preußen, erbaute sich nach diesem Muster: so wird es doch immer Kriege geben. Föderative Verfassung? Wo soll [avis für unsere Föderalisten] wo soll der stärkere Richter herkommen? Wer will Oesterreich oder Preußen zwingen? Auch, welche vergebliche Kraftanstrengung! — Es bleibt gar nichts übrig, als daß die Fürsten selbst resignieren und zusammentreten als ein konstituierender Rat. Aber das werden sie nicht wollen und so ist's denn aus! Es bleibt d'rum ganz beim Alten. Die Deutschen scheinen bestimmt, sich aufzulösen in Franken, Russen, Oesterreicher, Preußen, si diis placet!"

„Man könnte sagen: es wird nach und nach zu einem deutschen Volke kommen. Hierüber: wie kann es überhaupt zu einem Volke in seinem Begriffe kommen? (Grie-

chenland wurde ebensowenig eins. Was hinderte dies? Antwort: Der schon zu feste Einzelstaat.)"

„Es muß ein Gesetz geben" — wühlt er sich tiefer und tiefer in sein Nachsinnen ein — „bis zu welcher Stufe der Bildung sich Menschen nicht mehr zu einem neuen Volke gestalten? Könnte ich dies finden?" Und als Antwort ruft er aus: „Wenn das Volksein schon in ihr natürliches Sein und Bewußtsein eingegangen!" — Er expliziert diesen Satz sofort näher: „Hier ist jedoch ein Doppeltes zu unterscheiden: die Menschen sollen sich mit einem anderen Volke verschmelzen (wie etwa den Polen angemutet wird), oder sie sollen aus sich selbst ein neues nie dagewesenes Band bilden: — das ist die Aufgabe der Deutschen. — Es ist da viel Dunkles. Der Staat selbst ruht auf allgemeinen Vernunftbegriffen. Was ist nun das eigentliche Nationale? Ich denke: gegenseitiges Verstehen zwischen Repräsentierten und Repräsentanten. — Nun giebt's etwas, worüber ganz gewiß Einverständnis herauszubringen ist: die bürgerliche Freiheit. Diese wollen alle; kein Volk von Sklaven ist möglich. Nicht mehr umzubilden daher wäre ein Volk, noch zum Anhange eines anderen zu machen, wenn es in einen regelmäßigen Fortschritt der freien Verfassung hineingekommen. Dazu also ist es fortzubilden, um seine nationale Existenz zu sichern. Dies ist ein Hauptgedanke!"

Ja wohl ist dies ein Hauptgedanke! Doch bedarf er zu seinem konkreteren Verständnis noch einer kurzen Explikation. Ist ein noch so großer überall her versammelter Haufe von Leuten ein Volk? Gewiß nicht. Zu einem Volke ist vielmehr noch erforderlich, daß dieser Haufe in ursprünglicher Weise von demselben identischen und

bestimmten Geiste beseelt sei, der einem Volke eben durch Rassenabstammung, Tradition und Geschichte vermittelt wird. Dies ist ein Volk, aber nur erst an sich. Das Volk ist dann zu vollendeter Wirklichkeit gelangt, oder das Volksein ist dann, wie Fichte sagt, in sein Bewußtsein und sein wahrhaftes Sein übergegangen, wenn es diesen gemeinschaftlichen eigenen ursprünglichen Geist nun auch selbst heraussetzt und entwickelt. Alle Geschichte und aller Drang eines Volkes besteht in nichts als in der Verwirklichung dieses Geistes. Ein Volk ist frei, wenn es diese Selbstverwirklichung seiner bewußt ausführen kann. Ein solches Volk läßt sich daher nie erobern oder zu dem Anhängsel eines andern machen, weil es dann, statt wie bisher sich selbst zu verwirklichen, einem anderen und fremden Geiste und Willen hingegeben ist, und somit jetzt wahrhaft beherrscht, aus Freien in Sklaven verwandelt wäre. Dieser Gegensatz ist der prinzipielle und daher ein so blutiger und unversöhnlicher, daß, so lange die Geschichte steht, noch nie ein wahrhaft freies Volk von außen unterjocht worden ist, vielmehr durch die Energie, nicht von sich ablassen zu wollen und dies gar nicht zu können, selbst unter den ungünstigsten Verhältnissen und mit der größesten Uebermacht ringend gesiegt hat. Aber diese Energie ist eben darum nur bei einem solchen Geiste notwendig vorhanden, der ein sich selbst bestimmender und deshalb ein in allen seinen Punkten und Teilen von sich selbst durchdrungener ist! — Wo aber ein Volk in seinen heimischen Zuständen noch nicht dazu gekommen ist, den eigenen geistigen Inhalt frei ausführen, sich selbstverwirklichen zu können, sondern noch beherrscht wird durch privilegierte Stände, Klassen etc., da ist auch dieser

letzte Grad von in sich geschlossener Individualität und Festigkeit noch nicht eingetreten. Denn zwischen dem einen Beherrschtwerden und dem anderen ist kein derartiger prinzipieller Gegensatz, wie zwischen Sichselbstbestimmen und von anderen bestimmt werden. Die Hauptbestimmung ist hier vielmehr in beiden Fällen die gemeinsame, daß die Selbstverwirklichung des eigenen Geistes nicht vorhanden ist. Darum kann eine Herrschaft mit der andern vertauscht werden, oft ohne jeden Widerstand, wie z. B. als Oesterreich Lothringen an Frankreich gegen Toskana hingab. — Hier ergibt sich der tiefe Sinn des Wortes, das neulich ein anderer scharfer und umfassender Denker (August Boekh in seiner Rede zur Schillerfeier der Berliner Universität S. 8) aussprach, daß „die Vaterlandsliebe nur den Freien zukommt". Fichte hat also Recht zu sagen, es gebe einen Bildungsgrad, bei welchem ein Volk nicht mehr wie ein Haufen Leute zu behandeln und einem andern Volk zu assimilieren ist. Und dieser Bildungsgrad löst sich auf in den Freiheitsgrad, wenn ein Volk dahin gekommen ist, mit Bewußtsein den eigenen nationalen Geist zur freien Selbstverwirklichung zu bringen, oder wenn es, wie Fichte sich ausdrückt, „in einen freien Fortschritt der Verfassung hineingekommen". Hierbei wird man natürlich nicht in das komische Mißverständnis verfallen, das Wort „frei" bei Fichte im gothaischen Sinne zu nehmen. Denn daß nach ihm nicht von „Freiheit" die Rede sein kann, wo z. B. Pairie und Erblichkeit der öffentlichen Herrschaft existiert[1]), wird sich in der Folge noch sehr bestimmt ergeben. — Aus dem Angegebenen

---

[1]) Das heißt im damaligen und späteren Preußen. D. H.

erklären sich übrigens noch zwei Erscheinungen, die hier nur angedeutet werden mögen: Erstens der Grund, warum nur zu höherer Freiheit gelangte Völker solche, die hierin tiefer stehen und Freiheit nicht aus sich selbst zu erzeugen vermögen, sich assimilieren können, und warum hierin, wie ich unlängst anderwärts in Kürze nachgewiesen, ein berechtigter Fortschritt zu sehen ist.[1]) Zweitens — der Grund jenes instinktiven und tief charakteristischen Unsicherheitsgefühles, das jetzt Deutschland mit gutem Recht durchzittert. Wir stehen zwischen zwei Ländern, von denen das eine, Rußland, trotz allem scheinbaren Verzicht, bestimmt ist, sich so lange gewaltsam ausdehnen zu wollen, bis es hieran in seiner jetzigen Gestalt zu Grunde geht, das andere, Frankreich, zwar durchaus nicht unter einem solchen Gesetz steht, aber durch sein gegenwärtiges Regiment genötigt ist, auswärtige Beschäftigung zu suchen. Zwischen zwei so mächtigen geschlossenen und auf das Ausland hingetriebenen Nachbarn gestellt, durchzittert nun eben dieser Instinkt unser Volk, daß selbst unser bloß nationales Dasein noch nicht gesichert ist, so lange wir nicht im Innern zur Freiheit gekommen, und daß deshalb sogar unsere Existenz überhaupt gefährdet ist, wenn wir sie nicht zu jener sich selbst garantierenden Bedingung zu entwickeln verstehen! — Doch zu Fichte zurück.

„Dies führt" — wendet er sich wieder zu seinem Ausgangspunkt — „auf den Begriff des wahren Krieges: des Volkskrieges zum Unterschiede vom Kriege des Landesherrn. Jener ist durchaus auf Sieg und volle Wiederherstellung gerichtet; das ganze Volk kämpft, und kein

---

[1]) Siehe meine Broschüre „Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens". Berlin, bei Franz Duncker. 2. Aufl. S. 8 ff.

Teil desselben darf ihm verloren gehen, kann aufgegeben werden. Wenn alle so denken, so ist nichts zu erobern als ein leeres Land. — — Das letztere ist Krieg für die Landesherrschaft und die daran hängende Herrschaft über die Adscripten.[1]) Es ist ein Krieg des Interesses, des Mein und Dein. (Landesherr und Fürst ist zweierlei: Fürst ist Anführer, Herzog der Freien. Wo es einen eigentlichen Landesherrn gibt, da gibt es kein Volk. Wenn aber die Fürsten selbst Sklaven werden, lernen sie die Freiheit ehren.)"

„Wenn nun" — schließt er weiter — „der unterjochte Fürst an sein Volk appelliert, heißt das: wehret Euch, damit ihr nur meine Knechte seid und nicht eines Fremden? Sie wären Toren. Ich trage meine Säcke, sagt die Fabel. (Freilich ist das Geheimnis des gegenwärtigen Krieges, daß die Bürde zu schwer ward und wir entbrannt sind nur um die Erleichterung.)"

„Entbrannt nur um die Erleichterung" der Bürde, nicht um die Freiheit! — dies Geständnis hat etwas Erschütterndes aus dem Munde des Mannes, der damals die Berliner Universität schloß und die von ihm begeisterte Jugend aus den Hörsälen in den Kampf trieb, aus dem Munde des Mannes, welcher verlangte, die Armee als Heerredner in den Krieg begleiten zu dürfen!

Dies Geständnis, das er sich im Augenblick seines vom höchsten Pathos erfüllten Wirkens im einsamen Zimmer mit kalter Gedankengrausamkeit ablegt — wie traurig hat es seitdem eine fünfzigjährige Geschichte gerechtfertigt! Und wie knabenhaft erscheinen daneben unsere Afterpatrioten, die noch heute, und heute fast mehr denn je, die eigene angestammte Unfreiheit mit der Freiheit verwechseln.

[1]) Hörige, Untertanen. D. H.

„Also im eigentlichen Volkskriege" — resumiert er sich — „kämpft für sein eigenes Ermessen des Zweckes das Volk, nicht für das Interesse oder die Einbildung eines solchen, der abgesondert von ihnen geboren wird und stirbt, durchaus nicht der ihrige ist." Und auf einmal, seinen Thors-Hammer zu einem kurzen und dröhnenden Schlag schwingend, ruft er in seinem gewaltigen Lapidarstil aus: „Allgemeiner Satz: — Ein deutscher Kaiser, der ein Hausinteresse hat, hat zugleich eines, deutsche Kraft zu brauchen für seine persönlichen Zwecke. Hat Oesterreich ein solches, hat es Preußen?" Und mit zwei gleich kurzen und bestimmten Schlägen erteilt er sich die Antwort: „Oesterreich allerdings: „Italien, die Niederlande, seine Provinzen nach der Türkei zu, ziehen es in fremde, undeutsche Konflikte." [Avis für unsere patriotischen Affen des Jahres 1859, die es für eine deutsche Aufgabe ansahen, uns zur Knechtung Italiens unter das österreichische Joch zu erheben! Freilich, neben einem Venedey, Fröbel und den Politikern der „Augsb. Allg. Ztg." sinkt selbst der Verfasser der „Reden an die deutsche Nation" zum „Landesverräter" herab![1])] „In Italien" — fährt Fichte fort — „fordert sein Interesse kleine, unbeholfene Staaten; die Eifersucht Frankreichs bewacht es da. — Die Niederlande — dieser Stein des Anstoßes muß durchaus gehoben werden." [Fichte wollte also schon damals, wie diese Worte zeigen, die Lostrennung dieser Länder von Oesterreich.] „Also" — faßt er sich zusammen — „Oesterreich kann nicht Kaiser sein".

„Preußen?" — fragt er sich weiter. Und er gibt die

---

[1]) Würde auch für 1914 seine Anwendung gehabt haben. D.H.

prophetische Antwort: „Es ist ein eigentlich deutscher Staat; hat als Kaiser durchaus kein Interesse zu unterjochen, ungerecht zu sein, vorausgesetzt, daß ihm beim künftigen Frieden seine angestammten, zugleich durch Protestantismus ihm verbundenen Provinzen zurückerstattet werden. Der Geist seiner bisherigen Geschichte zwingt es aber, fortzuschreiten in der Freiheit, in den Schritten zum Reiche"; [Er versteht hierunter, wie das Folgende zeigt, die Herstellung eines einigen und unteilbaren, nicht föderativen deutschen Reichs]; „nur so kann es fortexistieren! Sonst geht es zu Grunde!"

„Vor allen Dingen wäre jedoch" — mit diesen Worten vertieft er sich in neues Sinnen — „der Unterschied zwischen Bürgern und Untertanen, der nicht so leicht ist, wie es anfangs schien, noch schärfer zu fassen. Der erste lebt nur für selbstgesetzte Zwecke — meinte ich oben; dies kann man aber nicht sagen. Keiner vermag nur dafür zu leben, und keinem kann man wieder das Vermögen ganz entziehen, in irgend einem Bereich sich eigene Zwecke zu setzen. — Ist die Dienstbarkeit, das Arbeiten für andere ohne Aequivalent, ein sicheres Kennzeichen des Unterthanen? Dies paßt kaum auf das Verhältnis zum Fürsten, sondern nur auf das zum Adel. — Ein sicheres Kennzeichen scheint zu sein die Ungleichheit der Geburt. Ganz richtig! denn nur die Menschheit ist Quell der Rechte und Pflichten. Wen nun nichts bindet, als daß überhaupt ein Rechtszustand sei, der ist eben Bürger. Wen noch etwas anderes bindet (dies kann nur Gewalt sein), der ist Untertan, unterworfen der stets über ihm brütenden, selbst außer dem gleichen Gesetze stehenden Gewalt."

„So der Fürst; — auf's allermindeste sagt er: „du

mußt mich und meine Erben und Erbnehmer als den höchsten Interpreten deines rechtlichen Willens annehmen; außerdem darfst du dies Land nicht bewohnen! (Sagt dies nicht klar der Huldigungseid?)"

„Da der Fürst nur Einer, die Untertanen alle sind, so würden sie nicht gehorchen, wenn es nicht mehr Vorteil wäre, für den einen zu stehen als für alle. Deshalb bedarf der Fürst Mitteilnehmer an seiner Gewalt, welche Vorteil darin finden, ihm die Menge in Gehorsam zu halten; der Fürst wird ihnen dafür das Recht auf gewisse Dienstbarkeit der anderen bewilligen (denn die absolute, die Souveränetät, behält er sich selbst vor); und zwar, zu gegenseitiger Sicherheit und dauerndem Vorteil, am besten erblich. So muß [„muß", sagt Fichte, und stimmt darin mit Recht mit der Kreuzzeitung vollkommen überein; die Ohnmacht der Mittelparteien, diesen noch auf viel tiefere Art zu beweisenden, aber schon in der Form, die ihm Fichte gibt, bis zur Evidenz einfachen und durchsichtigen Satz zu begreifen, ist wahrhaft staunenswert!] so muß in solchen Staaten ein Erbadel sein mit Privilegien, d. i. mit umsonst ihnen geleisteter Arbeit (Montesquieu hat Recht). Man hört wohl von Theologen lehren: es sei Gottes Wille, den Fürsten zu gehorchen. — Dem Rechte wohl; in dieser Behauptung erhebt man sich nicht einmal zur Idee desselben, sondern verwechselt den Willen des Fürsten geradezu damit. Aber wo steht denn diese Interpretation? — Es ist des Teufels positiver Wille; Gottes nur zulassender, damit wir uns befreien."

Man sieht, Fichte versteht trotz Leo[1]) mit den Formen von Gott und Teufel zu raisonnieren. Freilich mit einem andern Inhalt.

---

[1]) Der reaktionäre Historiker Leo ist gemeint. D. H.

Und froh über die selbsterzeugte Klarheit ruft er aus:

„Jetzt den entgegengesetzten Begriff geschärft: — der Bürger ist nur durch das Recht überhaupt gebunden. So ist auch der Angelobungseid (z. B. des Untertanen) ein wohlbedachtes Versprechen. Nun kann aber der Mensch nichts versprechen, er kann sich in nichts binden, was gegen seine Bestimmung ist. Versprechen der Sklaverei ist durchaus widerrechtlich. — Gründlich: es gibt nach mir gar keine geltenden Verträge als die durch das Recht geforderten." — Aber wenn selbst der Vertrag und das juridische Recht fortfiele — wo bleibt die erhabene Tugend der Treue? Sollte Fichte, der deutsche Idealist, der so fern von der „romanischen Frivolität" der Franzosen, sollte dies anerkannte Vorbild strengster Sittlichkeit und Reinheit sie nicht berücksichtigt haben? O doch! und er bleibt den Kreuzzeitungsrittern von damals und heut die bündige Antwort nicht schuldig: „Die gewöhnliche Adelsehre, Treue gegen einen Herrn, ist Tugend des Hundes: nur ein Bild und Symbol der Treue gegen das innere Gesetz; — politischer Köhlerglaube aus Faulheit. Die Menschen sind nicht so gewissenlos, sie suchen aber allenthalben Ruhekissen." Er sammelt sich jetzt. Er überliest das bis dahin Geschriebene. Vor allem stößt ihn der Widerspruch zwischen der philosophischen Unzulässigkeit und dem historischen Dasein des Fürsten. Sollte es keine Versöhnung geben zwischen Beiden? Er schreibt nieder: „Bei Lesung der politischen Schrift. — Ich gebe historisch zu den Zwingherrn. Was aber sollen die anderen, die dies anerkennen, tun? — Kein Amt läßt sich erben, und das Fürstenamt ließe sich's? Pflichten der Fürsten? Sie denken Wunder wie Großes zu sagen!" [nämlich wenn sie solche Pflichten zugeben.]

„Die erste wäre die, in dieser Form nicht dazusein! — Wenn sie die Pflicht nicht tun, so soll man ihnen nicht gehorchen? Wer soll denn richten? Da haben wir den Widerspruch." —

Und nachdem er den Widerspruch so schneidend als möglich konstatiert, versucht er seine theoretische Lösung: „Um einen gewissen Gegensatz zwischen historisch und philosophisch leichter zu machen:

„Ein Fürst soll nicht sein; es soll Keiner sich zutrauen, daß er der Ausspruch des Rechtes sei."

„Wiederum: die Menschen müssen zum Rechte gezwungen werden; das kann jeder tun, der es eben leistet; dieser sodann ist der Zwingherr und Fürst; für ihn ist auf diesem Boden das Faktum der Leistung und der Glaube, den er findet, der Rechtstitel. Aber der wahre Rechtstitel kann nur das allgemeine Recht sein; die erste Absicht des Fürsten muß daher sein, sich selbst als Zwingherr überflüssig zu machen." Nur unter der Bedingung dieser Absicht, sich selbst aufzuheben, gesteht er ihm Berechtigung zu. Aber diese Berechtigung erfordert zu ihrem Verständnis im Fichteschen Sinne noch eine kurze Explikation. Diese Bedingung wird nach ihm nur erfüllt durch eine den Zwang ex post[1]) rechtfertigende und aufhebende Erziehung aller zur eigenen Einsicht und Freiheit. Unter der Bedingung solchen Wollens und Tuns darf — und dies ist der tiefethische und tief-revolutionäre Grundgedanke seines gesamten staatsrechtlichen Systems — jeder alle anderen zum Objektiv-Rechten zwingen. Zwang zur Freiheit ist ihm im höchsten Grade sittlich,

[1]) Nachträglich.

und das ihn vom unsittlichen Zwange unterscheidende Kriterium besteht eben darin, daß er darauf ausgeht, durch Erziehung der noch Uneinsichtigen und Unfreien zur Freiheit sich selbst abzustreifen. Am kürzesten spricht Fichte diesen Gedanken in seinem im selben Jahre geschriebenen ersten Exkurse zur Staatslehre aus (Bd. VII. S. 578): „Alle Errichtung des Reichs und des Rechtsgesetzes geht aus von einem Gegensatze und ist dessen reale Lösung. — Dem Rechtsgesetze unterworfen sein, heißt: unterworfen sein der eigenen Einsicht. Aber — für das Recht, das eigene und das allgemeine, darf jeder zwingen und es auf sein Gewissen nehmen, ob es die andern erkennen oder nicht. — Nun ist jedoch das Recht eines Jeglichen, nur seiner Einsicht zu folgen: dies wird darum durch den Zwang in der Form verletzt." —

„Nur derjenige ist der wahre (rechtmäßige) Staat, der diesen Widerspruch tatkräftig löst. Das vermittelnde Glied ist nämlich schon gefunden: es ist die Erziehung aller zur Einsicht vom Rechte. Nur wenn der Zwangsstaat diese Bedingung erfüllt, hat er selbst das Recht, zu existieren, denn in ihr bereitet er die eigene Aufhebung vor."

Es ist derselbe tiefe Gedanke, der in den uns beschäftigenden Notizen überall durchgreift; darum bemerkt er bereits S. 561 daselbst, den historischen und den Vernunftstaat versöhnend: „Indes erhält dies alles historisch ein entschuldigendes Licht. Der Mensch muß zur Rechtsverfassung gezwungen werden. Das tut denn der vermeinte Grundherr, d. h. der Zwangsherr überhaupt. So entsteht eine mildere Ansicht. Die Menschheit steht unter dem Zwange. Die Menschheit entbindet sich des Zwanges. Das Letztere durch Einsicht des Rech-

tes. Das Recht muß schlechthin sein, und wer es nicht durch sich selbst einsieht, muß gezwungen werden." — [Es ist hohe Zeit heut, wo alles in die Hohlheit und Leerheit des nur auf der persönlichen Willkür beruhenden Liberalismus wie in einen häßlichen Morast zu versinken droht, wieder an diese hohe objektive Begriffsbestimmung zu erinnern. Sie wird eben so sehr bei Fichtes größerem Nachfolger, Hegel, aufrecht gehalten, bei dem sie als das objektive Recht der Idee erscheint, sich zwangsweise durchzusetzen.] „So lassen sich" — fährt Fichte fort — „auch alle die Verhältnisse beurteilen, die, vom schon ausgebildeten Vernunftstaat aus beurteilt, hart und unrechtmäßig erscheinen: sie sind Vorstufen desselben, und Bedingungen, ohne welche es niemals zu ihm kommen könnte. Nur die Erziehung zu hindern, hat der Fürst kein Recht (alle Hinderungen der Aufklärung waren solche Verhinderungen der Erziehung); denn da wäre es klar, daß er in jenen Veranstaltungen zum Zwange nicht das Recht, sondern seine Gewalt im Auge habe."

Darum ruft nun Fichte, an der zuletzt angeführten Stelle, wo wir uns unterbrochen haben, nachdem er auseinandergesetzt, der Rechtstitel des Fürsten könne nur in der Absicht bestehen, sich selbst als Zwangsherrn überflüssig zu machen, aus:

„Erblichkeit der Zwingherrschaft kann gar nicht eingeführt werden. Weder faktisch das Talent, noch begriffsmäßig das Recht zu herrschen, läßt sich vererben. — Die Maxime von dem Forterben der Herrschaft ist darum die wahrhaft unrechtliche, begriffswidrige. In jenem Systeme [bei der Erblichkeit] wird die Zwangsherrschaft ein Besitz; dies nun ist die Tyrannei; — Zwang um sein selbst willen."

Also konkludiert er nunmehr: „Erziehung zur Freiheit ist die erste Pflicht des Zwingherrn. Vererbung der Gewalt geht gar nicht. Bei solchen Aussichten nun, wie kann es von dem jetzigen Punkte aus zur Freiheit kommen? — Wollte irgend ein Fürst, so will der Adel sicher nicht. (Zu verschmelzen, unterzugehen in die Deutschheit, seine Standesinteressen aufzugeben, dazu sind sie zu beschränkt!) Also her einen Zwingherrn zur Deutschheit! — Wer es sei; mache sich unser König dieses Verdienst! — Nach seinem Tode ein Senat; da kann es sogleich im Gange sein."

„Mache sich unser König dieses Verdienst!" — so ruft nun seit 50 Jahren harrend, klagend, anfeuernd und wiederum gläubig hoffend das deutsche Volk durch seine politische Wüste — und nur das frostige Echo hallt ihm seine sich an den kalten Felsen derselben brechende Stimme zurück!

Ach! es geht dem deutschen Volke, wie dem Heine'schen Jüngling, der die Sterne befragt:

> Es blinken die Sterne gleichgültig und kalt,
> Und ein Narr nur wartet auf Antwort!

Fichte selbst entdeckt noch in denselben Notizen, wie wir später sehen werden, warum das nicht sein wird, warum das gar nicht sein kann! —

In dem zuletzt angeführten Absatz erwähnt Fichte, zum zweiten Mal in diesen Notizen, des Adels als eines Haupthindernisses einer nationalen Gestaltung des Volkswesens. Man muß jedoch deshalb nicht glauben, daß er in vorurteilsvollem Hasse gegen diesen Stand befangen gewesen sei. Er nimmt ihn vielmehr ausdrücklich gegen den Vorwurf, daß er „bösartig oder gewalttätig" sei, in Schutz,

was auch um so weniger wundern kann, als Fichte die Reaktion seit 1849 nicht miterlebt hat. Er nimmt ihn hiergegen in Schutz, „denn“ — sagt er wörtlich (s. S. 523) — „hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft, sondern sie waren in der Regel blos dumm und unwissend, feige, faul und niederträchtig.“ Auch sagt dies Fichte nicht nur und beweist auch nicht blos, daß dies so *sei*, sondern er beweist auch, warum dies *so sein müsse*, und der Leser kann diesen mit haarscharfer Logik geführten Beweis von S. 519—523 nachlesen.

Doch zurück zu der Stelle, bei der wir stehen geblieben.

Fichte fühlt, daß er sich noch immer nicht konkret genug Rechenschaft abgelegt habe von der Eigentümlichkeit unserer Lage, von den Gründen unserer Hoffnungslosigkeit, von der innersten Beschaffenheit unseres Elends, von den alleinigen Mitteln, die zu einer Ueberwindung desselben führen können. Er wendet sich von Neuem, als habe er noch nichts geschrieben, zurück auf die Erforschung des innersten Quellpunktes unserer Krankheit, und jetzt strömen denn mit einander wetteifernd unter seiner Feder hervor die gedankentiefsten *Sätze* und die populärsten, beredtesten Schilderungen und unter anderen auch die *genaue Geschichte des vergangenen Jahres*. So wahr ist es, daß in der Wirklichkeit nichts erscheinen kann, was nicht dem Gedanken entstammt wäre, und daß dieser sie lange voraus zu erkennen und ihre Phänomene vorherzusagen vermag.

Statt, wie unsere Tagespolitiker, an der oberflächlichen Außenseite der Dinge und der Beseitigung einer bestimmten äußerlichen Form des Uebels stehen zu bleiben, greift er mit sicherer Hand an die Wurzel desselben. Der *Begriff der Föderation* ist es, der dies Uebel dar-

stellt, und so lange er, gleichviel unter welchen Formen, unsere politische Gestaltung beherrscht, das Volksein und den Charakter eines deutschen Volkes von uns ausschließen muß. Nichts ist kläglicher als die Gedankenarmut unserer Fortschrittspolitiker, welche da glauben, uns durch irgend eine geänderte Form der Föderation einen Fortschritt und eine Volkseinheit geben zu können. Nichts lächerlicher als die Selbstverkennung jener Revolutionäre, welche — und wir könnten hier eine Reihe der accreditiertesten demokratischen Namen anführen — Deutschland in eine Anzahl oder Zweiheit von Föderativ-Republiken teilen und unsere Zerrissenheit und Volkslosigkeit so verewigen wollen. Die Föderation ist eben das, wovon wir herkommen, das, was unsere bisherige Geschichte ausmacht, das, was wir in allen Formen erschöpft haben, das, was aufzuheben ist, wenn wir einer glorreichen nationalen Zukunft fähig sein sollen; glücklicherweise auch das, was unter den ehernen Hammerschlägen der Notwendigkeit vor allem zusammenbrechen wird und muß. Alle diese Föderativ-Republikaner sind daher nicht nur ebenso ganz reaktionär wie die Bundestägler; sie sind sich selber unbewußt insofern noch weit reaktionärer, als sie uns selbst noch unter der lockenden Form der neuen Freiheit den alten, abgestandenen reaktionären Inhalt verkaufen wollen. Zu verwundern ist das nicht; denn bei jeder großen Weltwende ereignet es sich, daß kannegießernde Politiker, welche ihren Blick nicht zum Gedanken erheben können, sondern, revolutionär nur in ihrer eigenen Einbildung, die Seele von der empirischen Wirklichkeit beherrscht behalten, das komische quid pro quo begehen, gerade das, womit es zu Ende geht, für den Inhalt der neuen Zeit zu nehmen. Neben diesem

großen Gegensatz von *Föderation* und *Volkseinheit* sinkt sogar der Gegensatz zwischen *Monarchie* und *Republik* zu einem relativ unbedeutenden herab, und wir glauben ganz ernsthaft, daß selbst diejenigen, welche ein erbliches, monarchisches, einiges deutsches Kaisertum mit gänzlicher Kassierung der 35 Untersouveränitäten wollen, und sei es auch mit allen Schnörkeln, Quasten und Sentimentalitäten der Burschenschaftszeit, doch immer noch auf einer viel *höheren Stufe der Intelligenz und politischen Wahrheit stehen, als unsere Föderativ-Republikaner.*

Doch lassen wir Fichte das Wort. — Wenn so viele unserer Demokratenführer 1848 und noch heute hierüber in der vollständigsten Einsichtslosigkeit befangen sind, so ziemte es natürlich Fichte, schon 1813 hierüber mit sich im Klaren zu sein.

Er beginnt von neuem: „Ueber die Einkleidung des Ganzen: — an die *Deutschen*, die sich zum Begriffe der Freiheit erhoben haben. — Ist ein deutsches Reich möglich, *Ein* Bürgerthum, im *Gegensatze* mit der *Konföderation*? Beweis, daß es ein *deutsches* Bürgerthum *nie* gegeben habe, noch gebe, noch auch ohne eine *gänzliche Umschaffung aller öffentlichen Verhältnisse geben könne.* Wenn die *Stärkeren* es wollen oder wenn *die, so es wollen,* wie ich es denn aufrichtig will, die *Stärkeren sind, dann geht es.* „Aber" — fügt er seufzend hinzu — „diese Vereinigung bezweifle ich durchaus."

Doch wieder reißt sich seine ringende Seele empor: „Dennoch" — ruft er aus — „*wäre es Gott zu erbarmen, wenn es nicht ein deutsches Volk geben sollte!* denn es giebt, außer dem Bewußtsein der einzelnen Völker, für den Beobachter allerdings *einen*

gemeinsamen Charakter. Und das ist eben die Merkwürdigkeit: der Charakter anderer Völker ist gemacht durch ihre Geschichte. Die Deutschen haben als solche in den letzten Jahrhunderten keine Geschichte; was ihren Charakter erhalten hat, ist darum etwas schlechthin Ursprüngliches; sie sind gewachsen ohne Geschichte. (Die Literatur, als das Vereinigende, ist noch jung.)"

Wie aus der tiefsten Geisterwelt tönen diese Worte zu uns herauf, beiläufig erklärend den Schillerjubel des verflossenen Jahres. Denn in der geistigen Einheit seiner, sich auch durchaus nicht föderalistisch in einen süd- und norddeutschen Geist zerlegenden Literatur ist es, wo unser Volk die Bürgschaft seiner eigenen Geisteseinheit und somit das fröhliche Unterpfand seiner nationalen Auferstehung sieht! — Was aber würde Fichte gesagt haben, wenn er gewußt hätte, daß noch fünfzig Jahre nach seinen Worten die literarische Einheit noch immer das einzige Evangelium der kommenden politischen sein würde!

Mit erneuter Schärfe wendet er sich auf den Urfeind, den Föderalismus und seinen tiefen Gegensatz gegen den Begriff des Volkes zurück und bringt sich denselben in langen und überaus reichen Ausführungen zur Klarheit: „Der Unterschied zwischen Konföderation und Reichseinheit ist scharf zu fassen. Haben die einzelnen deutschen Völker: Sachsen, Bayern, Nationaleinheit in sich, oder ist ihr Interesse blos das Hausinteresse ihrer Fürsten? Dies ist bedeutend." [Ja wohl, bedeutend!] „Ein Volk begreift sich nur als solches durch seine Geschichte; so die Sachsen durch gemeinschaftliche Reformation und Kämpfe dafür; nicht so die neu zivilisirten und äußerlich verbundenen Bayern.

Den Neuwestphalen[1]) wird gesagt: sie hätten früher sogar Kriege gegen einander geführt. Im siebenjährigen Kriege waren Hannover, Braunschweig, Kassel bei der preußischen Partei; Münster, Osnabrück, das eigentliche Westphalen, größtenteils bei dem Reiche; dies spricht sich im Volksbewußtsein nun so aus: Gegen die verdammten Kerls, die Westphalen, haben wir Krieg geführt, sagt der Hesse, nicht gegen uns selbst. Nun aber sollen wir Krieg führen gegen unsere alten Landsleute, die Preußen. Diese sind nicht mehr wir? Also in dem Umfassen und im Ausschließen in und von Einem geschichtlichen Selbst besteht die Volkseinheit. Also: die Neuwestphalen sollten auf das Gebot sich als Eins, als Wir, begreifen und all' die vorher darin Eingeschlossenen aufgeben? Das läßt sich befehlen?"

„Eine reichere und glänzendere Geschichte giebt einen haltsameren Nationalcharakter (dies erhebt den Preußen über den Sachsen): ebenso, wenn man dem Volke mehr Anteil an der Regierung gibt, es zum freien Mitteilen läßt; es nicht als stumme Maschine, sondern als bewußten und gerühmten Mitwirker gebraucht (das erhebt Preußen über Oesterreich)."

„Nationalstolz, Ehre, Eitelkeit, haftet sich daher, wie bei dem Individuum, an Alles und dient das Band zu befestigen" [das die Sondernation unter sich umschlingende; somit dient es aber auch in jeder Form der Föderation, die Zerreißung der deutschen Einheit im Volksgeiste zu verewigen]. „Der Einzelne will es brauchen, um sich als Einzelner vor sich selber, und unter den Ausländern, zu erheben. Ich bin ein Sachse,

---

[1]) Als Fichte dies schrieb, bestand noch das von Napoleon geschaffene Königreich Westfalen. D. H.

Preuße; das soll ihm Teil geben an den bekannten Vorzügen des Volkes. Man wirft den Deutschen vor, sie hätten keinen Nationalstolz. Wie können sie ihn doch haben, da sie Deutsche nicht sind? Aber die Preußen, die Sachsen haben ihn. Ein Leipziger Student, ein Berliner Gelehrter aus den Zeiten der Aufklärung, ein preußischer Werbeoffizier! Oder habt ihr einen österreichischen Wachtmeister sein „Unser Kaiser" aussprechen hören? Freilich war es versessener Bauernstolz, und dieser mehr als jeder andere Umstand hat die Herzen der Deutschen unter sich entvölkert. Jetzt, da ihr sie unter einander laßt, werden angefeuerte, vom Volksgefühl erhobene Jünglinge bei den sich darbietenden Gelegenheiten zur Vergleichung diese Unart lassen? Ich fürchte" — man höre diese 1813 im Augenblicke der höchsten Begeisterung und Erregung des nationalen Einheitsgefühls geschriebene und darum wahrhaft wunderbare Voraussagung und Erklärung unserer jüngsten Vergangenheit — „ich fürchte, ihr säet neuen Haß! — Ihr Fürst, sein glänzender Hof, sein Ansehen und äußere Würden — und kurz, was es sei — Alles dient ihnen zur Erregung der Eitelkeit. Die glänzenden Sklavenketten sogar. Wer hochmütig sein will, findet immer Grund; der gemeine Bauernkerl in seinen ledernen Hosen. Aber ein Volk will es immer und kann es gar nicht lassen; außerdem bleibt die Einheit des Begriffs in ihm gar nicht rege."

Bis in seine innerste Tiefe erklärt hier Fichte das Phänomen, das besonders im vergangenen Jahre jeden deutschen Patrioten so ernstlich betrübt hat, die Eitelkeit der deutschen Volksstämme gegeneinander, aus welcher ihre Eifersucht aufeinander und wieder ihre Ver-

bitterung gegeneinander folgt. Aber, wie Fichte sehr richtig zeigt, diese Eitelkeit ist schlechthin unvermeidlich, so lange diese Volksstämme durch ein Sonderband zu einem besonderen Selbst vereint sind. Diese Eitelkeit ist die „Einheit des Begriffs", welche den besonderen Staat zusammenhält. Sie ist nichts als das Wertlegen auf das besondere Selbst, und ohne dieses Wertlegen würde die Einheit des besonderen Staats daher sofort auseinander und in die Attraktion der anderen Volksstämme hineinfallen. Darum muß leider diese Eitelkeit mit ihren Folgen, der Eifersucht und Verbitterung, — abgesehen von kurzen, besonders günstigen Momenten, in welchen, wie z. B. 1848, das Volksgefühl durchschlägt — als eine permanente, bald in mehr, bald in weniger starken Schwingungen die Masse der Nichtdenkenden durchzitternde Empfindung vorhanden sein, so lange in irgend einer föderalistischen Form die einzelnen deutschen Volksstämme zu Sondereinheiten zusammengefaßt sind. Geschähe dies gar in der Form von zwei oder mehreren Föderativ-Republiken, so würde, wegen der hier herrschenden ungebändigten Freiheit und des in Republiken natürlichen größeren Wertlegens auf die staatlichen Unterschiede, die Eitelkeit, die Eifersucht und die Verbitterung sich nur steigern und zu dem greulichsten gegenseitigen Zerstörungswerk führen, durch das jemals ein Volk sich selbst vernichtet hat.

Fichte fährt fort: „Deutscher Nationalstolz jedoch — worauf hätte doch dieser sich gründen sollen? Welches Band haben wir denn gehabt und welche gemeinsame Geschichte? Im Türkenkriege waren die Brandenburger, Sachsen und andere Hülfstruppen. In französischen Kriegen, in den Successionskriegen, getrennt. Der Revolutions-

krieg endlich wurde durchaus als Krieg für die Fürsten, nicht als Volkskrieg betrachtet, auch hier teilte sich das deutsche Reich alsbald. Die weiteren zerstörenden Folgen desselben für Deutschland liegen vor Augen. So lösten sich die Bande."

„Literatur als Nationalverband? Wer *kennt* denn die Literatur, als der Gelehrte selbst. Wir *verachten* uns unter einander." [Welche furchtbare Wahrhaftigkeit, mit welcher Fichte diese Selbstbekenntnisse ablegt.] „Der Vornehme zieht unbedingt die französische oder englische Literatur vor. — Und dann — welcher Protestant erstreckt so leicht seine Begriffe von deutscher Literatur auch über das Katholische? Der Gelehrte hat seinen Begriff vom Deutschen aus der Geschichte, oder aus neueren Erregungen durch die Klopstock'sche Epoche. Da existiert er eigentlich nur; was geht dies das Volk an? Wie kann der so ganz veränderten Nachwelt ein vereinendes Band aus der Hermannsschlacht stammen? Jener Geist ist ausgestorben, und wer weiß, *wo die Nachkommen* jener Kämpfer sind."

„Der Krieg *für* Napoleon ist nun zwar nicht populär gewesen, aber die kleinliche Nationaleitelkeit und die alten Gefühle der Rache hat er sehr aufgeregt. Sachsen, die alten, vor Feigheit sich schützend, haben endlich siegen gelernt. *Bayern*, die *neuen*, und darum *erpicht*, zu *werden*, eine rühmliche Geschichte zu bekommen" [— in diesen zwei Worten: „*und darum erpicht, zu werden*" liegt der Schlüssel für alle Intriguen, die das bayerische Kabinett sowohl im vergangenen Jahre gespielt hat, als auch, so lange es existiert, in aller Zukunft ewig spielen wird], „haben eine Art Volkseinheit, weil sie einen deutschen Fürsten behalten hatten und auch von keiner bedeutenden Volkseinheit losgerissen wurden. Mit

den Westphalen, die als Hessen, Preußen, Braunschweiger von einer besonderen Geschichte getrennt wurden, wollte es nicht so gehen."

„(Mit dem Rheinbunde wollte Bonaparte blos das, was vorher schon da war und sich gezeigt hatte, aussprechen und für immer befestigen. Was liegt darin? Ein Naturgesetz verfestigen, unter die Kunst bringen. Warum nämlich war es so, daß die kleineren Rheinfürsten sich an Frankreich wenden mußten? Weil sie dasselbe für ihre Erhaltung interessieren mußten, indem die Reichsföderation sie nicht zu schützen vermochte. Alle Föderationen werden nur durch den Vorteil oder die Uebermacht erhalten, ein nachhaltiger Begriff der Volkseinheit kann nicht aus ihnen hervorgehen. — Wenn wir daher nicht im Auge behielten, was Deutschland zu werden hat, so läge an sich nicht so viel daran, ob ein französischer Marschall, wie Bernadotte, an dem wenigstens früher begeisternde Bilder der Freiheit vorübergegangen sind, oder ein deutscher aufgeblasener Edelmann ohne Sitten und mit Rohheit und frechem Uebermut, über einen Teil von Deutschland geböte.)"

Diese Worte sind von einer erschütternden Wirkung in dem Munde des Mannes, der 1808 seine „Reden an die deutsche Nation" gegen Napoleon, wie er selbst darin sagt, „auf die Gefahr des Todes" hielt, der allein und offen sich ihm entgegenzustemmen, ihn bis auf den Tod anzugreifen wagte, als alles im Staube kroch.

Jawohl! Wenn man nicht im Auge behielte, was „Deutschland zu werden hat", wenn man es nicht um dessentwillen liebte, was es werden soll, wird und muß, woher nähmen wir das Interesse dafür,

ob wir von außen oder von innen beherrscht und geteilt werden?

„Was nun" — fährt Fichte fort — „bildet ein Volk zum Volke eben im Gegensatz der Föderation? Die letztere ist nie Volkssache gewesen" [wiederholter avis für unsere Föderalisten], „sondern nur eine der Regierungen, wie jedes andere Bündniß; weil das Volk mit dem Bund nie unmittelbar, nur durch den Willen seines Fürsten zusammenhing."

„Wenn nun", hebt Fichte nach dieser ebenso durchschlagenden als einfachen Begriffsexplikation von Neuem an, „z. B. Oesterreich oder Preußen Deutschland eroberte, warum gäbe dies nur Oesterreicher, Preußen, keine Deutsche? — Wie ist eine österreichische, preußische und wie eine deutsche Geschichte verschieden? Dies ist gründlich zu behandeln; darauf kommt Alles an, denn eben hier stehen die Deutschen" [und stehen „eben hier" noch nach 50 Jahren]. „Auch stehen sie, wie bekannt, in der Teilung zwischen Oesterreich und Preußen. Hierbei würde Oesterreich weit mehr Mühe haben, Bayern z. B. unter sich zu bringen, als Preußen seinen Anteil." [— Gerade weil dies so ist, zeigen die Regierungen der kleinen Staaten eine so furchtlose, uneifersüchtige Hinneigung zu Oesterreich und einen solchen Widerwillen gegen Preußen. —] „Auch paßt die Teilung der Konfessionen nicht recht zu einer völligen Verschmelzung. Dadurch wäre der Krieg zwischen Beiden auf ewige Dauer gesetzt, und es wäre keine Ruhe, bis sie Eins wären!"

Diese letzten Worte müssen scharf verstanden werden; sie bilden einen der tiefsten Aussprüche Fichte's. Wenn

unsere Föderalisten die Zweiheit der Konfessionen für einen Grund halten, weshalb Deutschland nicht zu einer Einheit umgeschaffen werden könne, sondern in einen süddeutschen und norddeutschen Staat, in eine süddeutsche und norddeutsche Föderativ-Republik auseinandergeklafft bleiben müsse, so sagt Fichte umgekehrt, gerade wegen dieser konfessionellen Verschiedenheit können diese Staaten nicht als besondere neben einander bestehen, es wäre dadurch der Krieg zwischen ihnen auf ewige Dauer gegeben, sie würden keine Ruhe haben, „bis sie Eins wären!"

In der Tat, jedes Leben, das natürliche wie das politische, ist Einheit von Gegensätzen, verträgt daher solche und kann sogar garnicht ohne dieselben bestehen. Die größesten Gegensätze lassen sich daher unter Einer vernünftigen Staatseinheit zusammenfassen, wenn sie nur dabei auch wieder irgend einen gemeinschaftlichen Grundcharakter haben, wie er bei uns in Abstammung, Bedürfniß, literarisch- und wissenschaftlich-geistiger Einheit etc. vorliegt.

Wenn aber diese Gegensätze statt in eine ungeteilte Einheit, in selbständige Besonderheit nebeneinander gesetzt werden, so bringt die Gemeinschaftlichkeit ihres Grundcharakters ihre notwendige Beziehung aufeinander und die Gegensätzlichkeit desselben die Feindseligkeit dieser Beziehung hervor, und sie müssen nun ruh- und rastlos an einander und sich so lange an einander abkämpfen, bis das Eine das Andere verschlungen oder sie sich in brudermörderischer Umarmung gegenseitig zerstört haben. Die Einigung, welche in der Föderation vorhanden ist, ändert hieran nichts, setzt vielmehr eben nur den gemeinschaftlichen Boden, auf welchem die Reibungen vor sich

gehen und sich zur Flamme entzünden. Denn diese Einigung ist eben keine Einheit, sondern nur eine Gegenüberstellung.

Die Geschichte von Athen und Sparta, vom Papst und Kaiser des Mittelalters, von jedem großen in der Geschichte aufgetretenen und doch wieder auf einer gemeinschaftlichen Grundlage fußenden Dualismus, erweist dieses große Geistesgesetz, diesen geistigen Chemismus, von dessen Dasein wir natürlich weder Ahnung noch Verständniß von unseren Staatsrationalisten verlangen können.[1])

Darum sagt Fichte, daß einerseits die Teilung der Konfessionen, die doch auch innerhalb Oesterreichs und innerhalb Preußens Statt hat — denn so sind diese seine vorhergehenden Worte zu verstehen — es doch nicht zu einer völligen Verschmelzung der Elemente jeder dieser Staaten innerhalb desselben kommen lassen können, vielmehr auch dadurch seine Beziehung auf den andern Sonderstaat gegeben bleibe, und daß nun eben dadurch

---

[1]) Wir sind natürlich darauf gefaßt, daß unsere Föderalisten triumphierend auf Amerika hinweisen, was stets das einzige Alpha und Omega ihrer Gründe und in um so höherem Grade ist, je weniger sie von der Natur der Sache und der Eigentümlichkeit Amerikas etwas verstehen. Wir wollen hiergegen nur auf zwei Sätze hinweisen, deren nähere Explikation wir freilich hier nicht vornehmen können: 1. Daß Amerika sowohl historisch nach seinem Ursprung, als auch seiner gegenwärtigen Wirklichkeit keine Nation, sondern eine bürgerliche Gesellschaft ist. — 2. Daß Amerika, welches einen ganzen Kontinent für sich allein und keine anderen Nationen in demselben sich gegenüber hat, eben deswegen auch nicht nötig hat, wie die in Europa mitten unter andere mächtige Nationen gestellten Staaten, sich zur Einheit einer unteilbaren Volksindividualität zusammenzufassen.

anderseits der Krieg zwischen den beiden Sonderstaaten auf ewige Dauer gesetzt und keine Ruhe sein würde, „bis sie Eins wären".

Wenn Fichte in diesen wenigen Worten eins der tiefsten geschichtlichen Gesetze mindestens kurz und in ihm selbst verständlicher Klarheit angedeutet hat, so hat er dagegen noch gar nicht expliziert, warum die Eroberung Deutschlands durch Oesterreich oder Preußen immer nur Oesterreicher oder Preußen, keine Deutschen geben würde.

Er fühlt das selbst und vertieft sich daher von Neuem: „Ich müßte überhaupt da tiefer. Welches ist der Nationalcharakter der Deutschen, den ich oben versprach? Welches dagegen der der einzelnen Staaten, Oesterreich, Preußen u. s. w.?"

„Erstens: Ihre Regentenhäuser haben auswärtige Familien-Verbindungen, wahres oder vermeintes Interesse zu fremden Bündnissen, die Völker National-Haß oder -Liebe. Deutschland hat dies Alles nicht, noch soll es dies haben, es muß für sich und selbständig dastehen. Dies fremde Interesse würde nun müssen den neu Akquirierten aufgedrängt werden. Kurz — sie werden aus dem regelmäßigen Fortgang ihrer Bildung herausgerissen in den Bildungsgang eines fremden Volkes. (Beispiel kann die preußische Verwaltung von Südpreußen [die 1793 und 1795 zu Preußen geschlagenen Teile Polens. D. H.] sein.)"

„Zweitens: Dazu noch die besonderen Züge im Bilde eines deutschen Fürsten, — welche einen andern Monarchen nie so treffen können. — Fechten für ein fremdes Interesse, lediglich um der Erhaltung seines Hauses willen. — Soldatenverkaufen; — Anhängsel sein eines fremden Staates.

Seine Politik hat gar kein Interesse, als den Flor und die Erhaltung des lieben Hauses; alles Uebrige läßt man sich selber machen. Was wäre das nun für ein Unglück, wenn das liebe Haus nicht erhalten würde, wenn ein anderes an seine Stelle käme? Dies ist ja schon passiert! — Was tragen denn nur die Untertanen die Kosten zur Erhaltung ihres Hofes? So werden sie doch lieber geradezu Provinzen des herrschenden Staates. Bonaparte, der es liebt, auszusprechen, was ist, hat es getan, und würde fortgefahren haben, es zu tun!"

Wenn also Fichte noch oben ausrief: „Mache sich unser König dieses Verdienst," — so weiß er sich jetzt zu entwickeln, warum dies gar nicht geschehen kann. Die einzelnen deutschen Regenten sind, da sie und ihr Staat innerhalb Deutschlands ihr Bestehen und die Garantie desselben nur in der Hervorhebung ihrer Besonderheit, ihres spezifischen Unterschieds haben, in ihr spezifisches Hausinteresse versenkt, durch Erziehung, Tradition und Geschichte mit demselben verwachsen. Sie erblicken daher in dieser Besonderheit ihr eigentliches Recht und müssen deshalb eben auch an der Besonderheit der Andern festhalten, weil mit deren Fortfall auch die eigene fortzufallen drohte. In die Sprache der offiziellen Aktenstücke übersetzt heißt das, daß sie von einem „wohlerworbenen Recht" aller deutschen Fürsten auf die Zerteilung des deutschen Volksgeistes zu reden wissen! Sogar noch bei einer Eroberung Deutschlands in diesem Sinne würde nicht Deutschland hergestellt, sondern nur die andern Stämme durch die gewaltsame Aufdrängung des spezifischen Hausgeistes unter die Besonderheit desselben gebracht, preußifiziert, verbayert,

verösterreichert! — Es würde nicht Deutschland hergestellt, sondern gerade nur die eine Besonderheit zur herrschenden gemacht und indem so auch noch diejenige Ausgleichung fortfiele, welche jetzt noch in dem Dasein der verschiedenen Besonderheiten liegt, würde grade dadurch das deutsche Volk auch noch in seiner geistigen Wurzel aufgehoben.

Die Eroberung Deutschlands nicht im spezifischen Hausgeist, sondern mit freiem Aufgeben desselben in den nationalen Geist und seine Zwecke, wäre freilich ein ganz Anderes! Aber die Idealität dieser Entschließung ist es geradezu töricht von Männern zu verlangen, deren geistige Persönlichkeit doch wie die aller andern ein bestimmtes Produkt ihrer Faktoren in Erziehung, Tradition, Neigung und Geschichte ist, und die dies eben so wenig leisten können, als es einer von uns Andern leisten würde, wenn seine Bildung und Erziehung ausschließlich durch dieselben Faktoren bestimmt worden wäre.[1])

„Dies Alles" — fährt Fichte fort — „hat die Deutschen bisher gehindert, Deutsche zu werden: ihr Charakter liegt in der Zukunft; — jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben — daß sie sich selbst mit Bewußtsein machen. Es wäre die glorreichste Bestimmung."

„Grundcharakter der Deutschen daher: 1. Anfangen einer neuen Geschichte; 2. Zustandebringen ihrer selbst mit Freiheit. — Kein bestehender Landesherr kann Deutsche machen; es werden Oesterreicher, Preußen u. s. w. Ein neuer müßte erstehen? Etwa wie Bonaparte? — Dieser träte durch Erblichkeit gewiß sogleich in das Fürstensystem, und es würde wieder nur ein euro-

[1]) Wie würde Lassalle den 9. November 1918 bejubelt haben! D. H.

päisches Volk anderen Schlages. Das sollte es gar nicht sein, Familieninteressen gar nicht kennen, in die inneren Angelegenheiten fremder Länder sich gar nicht mischen. (Fremder Bündnisse und Hülfstruppen bedarf es nicht, weil es, einmal Eins geworden, für sich selbst stark genug ist.) Aber durch seine geographische Lage kann es die andern Nationen zum Frieden zwingen, darum auch die erste dauernde Stätte der Freiheit sein. 3. Deshalb sollen die Deutschen auch nicht etwa Fortsetzung der alten deutschen Geschichte sein: diese hat eigentlich für sie gar kein Resultat gegeben, und sie selbst existiert eigentlich nur für die Gelehrten. Und bisher haben eigentlich nur diese, die Gelehrten, die künftigen Deutschen vorgebildet: durch ihre Schriftstellerei; sodann durch ihr Wandern. Sie sind, wenigstens die durchgreifenden, nicht Glieder einer besonderen Völkerschaft, sondern, sind sie überhaupt Etwas, so sind sie eben Deutsche. (Also gab es wohl Deutsche, nur nicht als Bürger, sondern über das Bürgertum hinaus, und dies ist ein großer Vorzug.) Alle großen Literaten sind gewandert, keiner ist in seinem Geburtslande zu etwas gekommen. Dies lag teils in der Anlage: der erste Zug des besseren Deutschen ist ein Sträuben gegen die Enge des Geburtslandes. Sodann — konnte auch nur im Auslande das Talent sich entwickeln, von seiner Volksunmittelbarkeit sich losschälen und zu seiner höheren Allgemeinheit kommen. So Leibnitz, Klopstock, Goethe, Schiller, die Schlegel. Nur Kant macht eine Ausnahme."

„Also der merkwürdige Zug im Nationalcharakter der Deutschen wäre eben ihre Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus, ihre rein geistige Ausbildung. (Daher haben die Deutschen auch eine so gewaltige Assimilationskraft für den Ausländer, der nur Gelehrter, Denker, Dich-

ter wird: Fouqué, Villers. Der Fremde bedarf gar nicht sich umzuwandeln, er bedarf nur sich zu erheben.)"

„Da wird nun tiefer zu unterscheiden sein das Nationale, was nur durch den Staat gebildet wird (und seine Bürger darin verschlingt), und dasjenige, welches über den Staat hinausliegt. Es ist dabei nicht zu vergessen, daß alles Gemeinsame der europäischen Völkerrepublik, und Alles, was diesen Bürger allenthalben auszeichnet, Großmut, Humanität, Rittersinn, Galanterie, — ursprünglich deutsche Nationalzüge sind. Erst in späterer Zeit trennten die Deutschen sich in einzelne Völker und versumpften in sich: die inneren Kriege, die Eifersucht ihrer kleinen Fürsten gegen einander, das Verbot der Auswanderungen u. s. w. vollendete ihre Trennung und Entartung."

„Und so wird es auch, vom Bisherigen aus betrachtet, bleiben: der Einheitsbegriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich, er ist ein allgemeines Postulat der Zukunft. Aber er wird nicht irgend eine gesonderte Volkseigentümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen." —

„Dieses Postulat" — schließt Fichte die Notizen, die Worte seiner eigenen gleichzeitig verfaßten Staatslehre zitierend, — „von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen berufen, und dazu da im ewigen Weltplane. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten persönlichen Freiheit, nicht umgekehrt: — von der Persönlichkeit, gebildet für's erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind, und welche, als bloßes Mittel zum höheren Zwecke, sodann wegfallen müssen."

„Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und ihm langsam entgegenreifen; — ein anderes Element für diese Entwickelung ist in der Menschheit nicht da."

So Fichte — und fern sei es von uns, die unerreichbare Gewalt dieser Worte durch irgend welche Hinzufügungen schwächen zu wollen! —

Habe ich nun, geehrter Herr, auch Ihrem Wunsche nicht buchstäblich entsprochen, so ist doch, denke ich, Ihr Zweck erfüllt, — wie der meinige.

Hochachtungsvoll

Der Ihrige

F. Lassalle.

Berlin, im Januar 1860.

DIE PHILOSOPHIE FICHTE'S
UND DIE BEDEUTUNG DES DEUTSCHEN VOLKSGEISTES

FEST-REDE, GEHALTEN BEI DER AM 19. MAI 1862 VON DER PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT UND DEM WISSENSCHAFTLICHEN KUNST-VEREIN IN DEM ARNIM'SCHEN SAALE VERANSTALTETEN FICHTEFEIER

VON

FERDINAND LASSALLE

ZUERST ERSCHIENEN:
VERLAG VON G. JANSEN, BERLIN 1862.



VORBEMERKUNG.

Der Zeitfolge nach schloß sich an die Veröffentlichung des Aufsatzes über Lessing noch im gleichen Jahre — 1861 — das Erscheinen des „Systems der erworbenen Rechte" an, dem in den ersten Monaten 1862 der „Julian Schmidt" folgte. Im April 1862 hielt Lassalle dann seinen ersten Verfassungsvortrag und den später „Arbeiterprogramm" betitelten Vortrag, während die Festrede „Die Philosophie Fichte's", wie ihr Titel besagt, erst im Mai 1862 gehalten wurde. Sie bildet den Abschluß jener Gruppe von Publikationen, in denen der Hauptton auf Gedanken gelegt wird, die Lassalle mit dem — damaligen — liberalen Bürgertum verbanden, während die ihn von jenem trennenden Momente nur erst obenhin, bloß dem Wissenden verständlich, angedeutet werden. Die obenerwähnten Vorträge dagegen bilden mit den durch sie hervorgerufenen Polemiken und Prozeßreden eine neue Gruppe von Publikationen, die direkt in die eigentliche sozialpolitische Agitation Lassalles hinüberleiten. Man wird es daher gerechtfertigt finden, daß jene erstere Gruppe nicht auseinandergerissen wurde.

Was die Rede über Fichte anbetrifft, so ist sie in Aufbau und Diktion gleich gelungen, geradezu ein Muster abgerundeter Darstellung bei strenger Beschränkung auf das Sachliche. Von Anfang bis zu Ende ist sie die konsequente Fortentwicklung eines und desselben Gedankens; ein Satz baut sich folgerichtig auf dem anderen auf, keiner erscheint überflüssig, nirgends scheint eine Lücke vorhanden. Daß die Rede dem Bourgeoispublikum, vor dem sie gehalten wurde, zu hoch erschien, beweist nichts gegen ihre Gemeinverständlichkeit. Wer überhaupt einer logischen Gedankenreihe zu folgen vermag, wird sie von An-

fang bis zu Ende verstehen. Der Stoff ist in dieser Hinsicht durchaus durch den Redner gemeistert.

In bezug auf den Inhalt der Rede ist darauf aufmerksam zu machen, daß es sich für Lassalle in ihr im wesentlichen nur um die Darstellung des Fichteschen Ideenkreises handelt, oder, wie Lassalle selbst sich ausdrückte, „in seiner — Fichtes — Tracht und Gewandung einherzugehen und seine Farben zu tragen". Mit anderen Worten, daß der größte Teil der Rede nicht Lassalles, sondern Fichtes philosophischen und geschichts-theoretischen Standpunkt entwickelt. Indes ist der Unterschied zwischen beiden kein grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller. Wie sich deutlich an den Stellen zeigt, wo Lassalle nicht rein referierend, sondern erläuternd und ergänzend spricht, steht er, gleich Fichte, auf dem Boden des philosophischen Idealismus, der die Kategorien aus der Idee, aus der Tätigkeit des Geistes, dem Denkprozeß ableitet. Und so sehen wir ihn denn auch die praktischen Folgerungen, die Fichte aus seiner Geschichtstheorie zieht, bedingungslos annehmen, mit keinem Wort, mit keiner Silbe auch nur andeuten, daß es die Dinge auf den Kopf stellen heißt, von den Deutschen zu sagen, sie „seien gewachsen ohne Geschichte", sie hätten ihren Charakter „ohne eine solche und trotz dessen, was man bei ihnen Geschichte nennen könnte". Keine Silbe davon, daß ein „Sein, aus dem reinen Geiste heraus erzeugt, mit nichts Geschichtlichem, nichts Naturwüchsigem und Besonderem verwachsen", ein Unding ist, ein Sein unmöglich selbst in der Vorstellung, ganz abgesehen von der Wirklichkeit. Lassalle macht sich Fichtes idealistische Geschichtsphilosophie vollständig zu eigen, wenn er sie nicht gar noch verschärft.

Die deutsche Sozialdemokratie fußt auf einer anderen Geschichtsauffassung als die des philosophischen Idealis-

mus, ohne selbstverständlich zu verkennen, daß auch diese ihre geschichtliche Berechtigung hatte. Sie ist der natürliche Reflex der Kämpfe des revolutionären Bürgertums gegen den ständischen Absolutismus. In diesen Kämpfen gilt es scheinbar das Recht des Menschen schlechtweg, des Menschen an sich, des abstrakten Menschen. Da von den drei großen Kulturnationen die Deutschen am spätesten diesen Kampf führten, — was selbst wiederum eine Folge geschichtlicher Ursachen — so spekulierten sie auch am längsten und am tiefsten über die abstrakten Begriffe; ihre Philosophie ist durchaus das Produkt ihrer Geschichte — ihre Philosophie und das, was Fichte den deutschen Nationalcharakter nannte, was in Wirklichkeit jedoch nichts anderes war und noch gar nichts anderes sein konnte, als der damalige Geist des deutschen Bürgertums. Das Proletariat hatte zu Fichtes Zeiten noch kein eigenes Leben, es war noch im embryonalen Zustande, wie sollte also Fichte darauf kommen, ihm einen eigenen, von dem des Bürgertums unterschiedenen Volksgeist zuzusprechen? Trotz seines philosophischen Idealismus war dies für ihn ein Ding der Unmöglichkeit. Er konnte aus dem „reinen Geist" nur konstruieren, was in Wirklichkeit schon gegeben war.

Wie es keinen Stein, keine Pflanze, kein Tier, keinen Menschen ohne Geschichte gibt, so gibt es auch kein Volk ohne Geschichte. Schon der Name Volk setzt eine Geschichte voraus. Es war eine miserable Geschichte, aber es war immerhin eine Geschichte, und die Aufgabe der Deutschen in der Neuzeit war, sich von den Einflüssen dieser Geschichte zu emanzipieren und die politischen Einrichtungen den sozialen Veränderungen anzupassen. Der philosophische Idealist mag das noch so metaphysisch ausdrücken, in der Wirklichkeit kommt es doch auf nichts

anderes hinaus. Als das „metaphysische Volk“ endlich dazu kam, sich einen „nationalen Boden“ zu schaffen, da wurde dieser noch weniger ein „wahrhaftes Reich des Rechts“ als das Reich, das sich das Volk des simplen praktischen Idealismus, die Franzosen, geschaffen hatten. Warum? Der deutsche Bürger hatte mittlerweile seinen Sündenfall erlebt, er hatte entdeckt, daß er nicht der abstrakte Mensch, der „Mensch an sich“ war, sondern der Angehörige einer geschichtlich gewordenen Klasse, hinter der eine andere Klasse stand, die die „Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt“, ganz anders versteht als er. Und — o Ironie der Geschichte — der Mann, der dazu ausersehen war, dies dem Bürgertum einzupauken, der in Deutschland den Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie organisieren sollte, ehe noch die nationale Frage gelöst war, war derselbe Mann, der hier in so schwungvollen Worten Fichtes Idealismus feiert.

Es ist jedoch nicht zu vergessen, daß der philosophische Idealismus praktischen Realismus so wenig ausschließt, wie der philosophische, oder besser, der geschichtliche Materialismus unvereinbar ist mit praktischem Idealismus. Mehr als das Was wird vielmehr das Wie unserer Bestrebungen durch unsere theoretischen Anschauungen bestimmt. Das erstere ist meist das Ergebnis unserer Neigungen, unserer Sympathien, das zweite das unserer Einsicht, unserer Verstandstätigkeit. Lassalle war nicht minder Sozialist, weil er philosophischer Idealist war, aber die Art seines Sozialismus, seine praktischen Vorschläge waren die notwendigen Resultate seiner besonderen theoretischen Anschauungen, seiner Auffassung vom Staat, wie überhaupt seiner Geschichtsphilosophie.

Ed. Bernstein.



DIE PHILOSOPHIE FICHTES



Hochgeehrte Versammlung!

Es ist mir von seiten des Komitees dieser Gesellschaft der Auftrag geworden, die Gedenkrede an dem heutigen Feste zu halten, durch welches wir die Geburt und die Wirksamkeit eines der gewaltigsten deutschen Geister feiern.

Diese Aufgabe scheint zunächst verschiedenartiger Auffassung fähig.

Wird auf die hohe Erleuchtung der Versammlung gesehen, vor welcher ich zu reden die Ehre habe, so erscheint das genaueste, streng wissenschaftliche Eingehen auf die einzelnen Leistungen und Verdienste Fichtes tunlich.

Wird dagegen auf die Kürze der Zeit gesehen, welche selbst bei reichlichster Bemessung dieser Erinnerungsrede gegönnt werden kann, so gestaltet sich diese Aufgabe schon bei weitem schwieriger. Denn sie gestaltet sich dann schon um dieser erforderlichen relativen Kürze willen dahin: mit Beibehaltung strengster Wissenschaftlichkeit, ja mit einer gewissen Potenzierung derselben den innersten Kern aufzusuchen, gleichsam den Geist des Geistes, aus welchem alle diese einzelnen Leistungen und Verdienste hervorgeflossen sind, dieselben daher nicht nach der Mannigfaltigkeit ihrer Seiten und dem Reichtum ihres einzelnen Inhaltes zu betrachten, nach welchem sie ohnehin als bekannt vorausgesetzt werden müssen; sondern unsere Aufgabe würde hiernach gerade die sein, den Reich-

tum dieser Vereinzelung auf jenes Eine und zugrunde Liegende zurückzuführen, welches sich als ihre innere Tätigkeit aus sich herausgesetzt hat.

So hat sich uns die Aufgabe bis jetzt bestimmt durch eine bloß äußerliche Reflexion, durch Rücksicht auf die Kürze der Zeit.

Aber dasselbe Resultat tritt auch sofort hervor, wenn wir den Blick auf die innere Forderung richten, daß diese Feier, wenn sie eine angemessene und würdige sein soll, eben eine ihrem Objekt, d. h. also dem Geist Fichtes angemessene und ihn zur Erscheinung bringende sein muß. Der Geist Fichtes selbst muß heute hier zur Erscheinung kommen. Er muß eintreten nicht nur in diesen Saal, sondern, wenn mir diese Macht gegeben ist, einziehen in Ihre Gedanken und Ihre gesamte Persönlichkeit durchdringen. Durch diesen Zweck ist aber nicht nur ausgeschlossen von unserer Betrachtung sein Leben und alles Vergängliche an ihm, sondern auch die Aufrollung seiner einzelnen wissenschaftlichen Taten als solcher, obgleich auch diese mit vollem Recht als unvergängliche bezeichnet werden müssen. Denn es ist mit den theoretischen Leistungen nicht anders als mit der Aufeinanderfolge praktischer Taten, die ein Leben zusammensetzen. Durch diese ganze Reihe von Einzelheiten geht hindurch ein stilles und stummes Gesetz, sich austönend in diesen Schwingungen und Äußerungen, aber in keiner einzelnen und auch nicht in der äußeren Allheit derselben, sich als Gesetz und in der einfachen Einheit und Innerlichkeit eines solchen zur Darstellung bringend. Auch in der Totalität dieser Äußerungen wird nur angeschaut und empfunden die in die Vielheit dieser Klänge ausgegossene Wirkung dieses Gesetzes. Aber ein anderes ist die Betrachtung oder Empfindung dieser als ein sinnliches Nachein-

ander auftretender Äußerungen und Töne, und ein anderes ist die denkende Zurücknahme derselben in die innere einfache Einheit, aus der sie mit Notwendigkeit entsprungen.

Diese wird in dem Unvergänglichen wieder in einem noch höheren Sinne das Unvergängliche bilden, und erst diese, auf das in den geistigen Leistungen Fichtes wirkende stumme Gesetz, auf den Geist seines Geistes, wie ich vorhin sagte, zurückgehende Betrachtung wird eine Fichte angemessene und ihn selbst in der einfachen Einheit und Innerlichkeit seines Geistes zur Erscheinung bringende sein können.

Eine ganz andere Gestalt scheint dagegen wieder unsere Aufgabe zu empfangen, wenn wir erwägen, daß sich hier Männer aus allen Berufszweigen zusammengefunden: daß hierin schon sinnfällig hervortritt, wie wir heute nicht ein bloßes philosophisches Berufs- und Gelehrtenfest, sondern ein die ganze Nation berührendes Fest begehen. Und gewiß sind Sie alle auch bereits mit der Empfindung hergekommen, daß wir hier einen für die gesamte Entwicklung der Nation wichtigen Tag, daß wir ein Nationalfest und also auch in einer dem entsprechenden Weise zu feiern haben. Sollte aber, meine Herren, überhaupt, und trotz der strengen Wissenschaftlichkeit dieses großen Mannes und seiner nicht der gesamten Nation zugänglichen philosophischen Tiefe, ein Unterschied bestehen können zwischen einer Feier des Tages im eigenen wissenschaftlichen Geiste des Philosophen Fichte und einer Feier desselben im nationalen Sinne und als nationales Fest?

Was ist es, das einen Mann zum großen Mann macht? Nur dies eine: daß er den Geist der Nation, welcher er angehört, in sich wie in einem Brennpunkt zu-

sammenfaßt und ihn eben durch diese Zusammenfassung irgendwo zum reinsten Ausdruck und zur Fortentwicklung bringt; daß also der nationale Geist selbst in diesem Manne irgendwo seine deutlichste, in eine bestimmte Individualität gegossene Sichtbarmachung und Betätigung seiner selbst vollbringt. Eine Nation würde hiernach einen großen Mann gar nicht anders feiern können, als indem sie ihren eigenen nationalen Geist feiert, den sichtbaren Ausdruck und Entwicklungsdruck feiert, den sich der nationale Geist in und durch diesen seinen Träger gegeben hat. Jede Feier eines großen Mannes würde so, bewußt oder unbewußt, immer nur in einer Selbstfeierung des nationalen Geistes seitens dieser Nation bestehen.

Ja, meine Herren, es ist ein im strengsten Geiste Fichtes gedachter Gedanke, daß eine Nation überhaupt nichts anderes feiern kann als ihren eigenen Geist! Alles andere kann eine Nation nur feiern wollen und äußerliche Veranstaltungen dazu treffen, auch Festmahle und Reden halten. Eine wirkliche Feier aber ist, wie jeder Kultusakt, nur eine Sichselbstbefeierung des öffentlichen Geistes dieses Volkes. — Die bewußte nationale Feier würde also darin bestehen, daß eine Nation sich darüber zur Klarheit bringt, inwiefern es gerade ihr Geist war, der in dem allgemein menschheitlichen Geiste dieses Individuums diese Produktionen hervorrief und welche höhere Stufe des Daseins sie durch diesen ihren Träger erstiegen hat. Indem aber eine Nation sich zur Klarheit bringt, inwiefern gerade ihr Geist das Wirkende in dem Geiste jenes Individuums und das innere Gesetz in seinen Leistungen war, ist damit zugleich das erreicht, was wir früher als die Forderung einer dem Geiste Fichtes angemessenen Feier gefunden haben: daß es sich nämlich darum handle, ihn nicht

nach seinen einzelnen Leistungen, sondern nach dem treibenden einfachen Gesetze derselben zu betrachten und so den Geist seines Geistes zur Erscheinung zu bringen. — Die bewußte nationale Feier zeigt sich also als die wahrhafte Synthesis, als die höhere Vereinigung der spezialistisch-wissenschaftlichen und der vulgär oder unbewußten nationalen Feier; sie wird so die philosophische Feier sein.

Von allen Seiten rechtfertigt sich näher die Aufgabe der Feier, welche sich uns als die allein richtige ergeben hat.

In dem formellen Begriff der Feier selbst begrenzen und vereinigen sich somit zwei Vorstellungen: Ruhe und Tätigkeit. Feier ist Ruhe; es soll ausgeruht werden von den Beschäftigungen des täglichen Lebens und Strebens. Feier ist aber auch Tätigkeit, schließt diese Vorstellung in sich ein, und ohne irgendwelche durch den Inhalt der Feier näher bestimmte Tätigkeit wäre Feier nicht denkbar. Bei der nationalen Feier werden somit Ruhe wie Tätigkeit durch den Begriff des Nationalen näher bestimmt sein. — In unserer Alltagstätigkeit ist das nationale Leben in uns in dem Prozesse seines rastlosen Weiterstrebens begriffen. Auch der Gelehrte, auch der Denker ist dem einzelnen hingegeben und in dieses vertieft und kann keineswegs in dieser Tätigkeit das hineinschauende Bewußtsein auf das in ihm selbst tätige nationale Prinzip fortgesetzt festhalten. Die Versenkung in das einzelne ist vielmehr die Bedingung aller Leistung. Dieser weiterstrebende Prozeß des nationalen Lebens soll in der Feier um ihrer Ruhe willen zum Stehen kommen. Aber um der Tätigkeit willen, welche in dem Begriff aller Feier liegt, soll diese Ruhe des nationalen Lebens zugleich eine Tätigkeit desselben in uns sein, und zwar

sollen beide, Ruhe und Tätigkeit, auch nicht, weder der Zeit, noch dem Gegenstande nach auseinanderfallen, sondern ungetrennt und in einem soll diese Ruhe in Tätigkeit, diese Tätigkeit in Ruhe bestehen. Daß also der Prozeß des nationalen Lebens, wie ich sagte, zum Stehen kommt, soll selbst wieder durch eine andere Tätigkeit des nationalen Lebens in uns gesetzt werden, und diese Tätigkeit des nationalen Lebens soll in einer aus dem Weiterfließen dieses Stromes zurückgezogenen Ruhe bestehen. Die Synthesis dieses Wiederspruches ist somit keine andere als die in sich selbst hinein- und zurückschauende Selbstbetrachtung des nationalen Lebens, welche ruhend von dem Weiterstreben desselben und mit in sich gekehrtem Auge sich das Selbstverständnis seiner Entwicklung und das Gesetz seines Waltens aufschließt.

Diese Verständigung des deutschen Geistes mit sich selbst, mit welcher Notwendigkeit gerade aus seinem nationalen Prinzip Fichte hervorgeht, welche höhere Stufe dasselbe in ihm erreicht, zu welcher weiteren Entwicklung er dadurch wieder den Grund legt, und wie er in dieser heute noch, nicht gestorben, in uns fortlebt — diese Selbstverständigung wird also, wie sich übereinstimmend als Forderung einer Fichte angemessenen Feier, als Forderung eines Nationalfestes und als Forderung des Begriffes der Feier überhaupt bestimmt hat, unsere notwendige Aufgabe bei der heutigen Feier sein.

Indem wir uns dieser Aufgabe unterziehen, haben wir uns nicht einer willkürlichen Auffassung derselben hingegeben, welche so und auch anders hätte ausfallen können. Sondern es hat sich uns diese Aufgabe bestimmt, als die schlechthin notwendige Aufgabe dieses Tages, die sich gar nicht anders bestimmen konnte, als wie sie sich uns eben bestimmt hat.

Wenn ich mit dieser Genauigkeit bei der Bestimmung der notwendigen Auffassung der Aufgabe zu Werke gegangen, so geschah dies nicht nur, weil in der gründlich und notwendig bestimmten Aufgabe immer die Hälfte ihrer Lösung besteht, auch nicht nur, weil dies eben der unterscheidende Charakter alles philosophischen Denkens ist, nicht frischweg mit der Lösung der Aufgabe, sondern mit der Untersuchung und Bestimmung der Aufgabe selbst zu beginnen und aus ihr mit Notwendigkeit die Lösung abzuleiten — es geschah vielmehr besonders auch deshalb, um mit dem *eigenen* Geiste Fichtes zu verfahren. Denn wie so Kundigen, wie Ihnen, lange deutlich gewesen sein wird, war diese Untersuchung der Aufgabe nichts anderes, als ein nicht untreues Bild der *Methode*, in der sich das eigene Denken Fichtes bewegt und der langsamen Gründlichkeit, mit der es vorschreitet, vor jedem Schritt das Prinzip des Schreitens selbst untersuchend. Und es ziemt sich uns heute, meine Herren, in *seiner* Tracht und Gewandung einherzugehen und *seine* Farben zu tragen. — Werfen wir also, um uns jenes Zusammenhanges bewußt zu werden, einen Blick auf das Charakteristische in der Lage der Dinge, welche in der Mitte des vorigen Jahrhunderts stattfindet, so ist diese gemeinschaftlich in Deutschland wie Frankreich folgende:

Es existiert eine Wirklichkeit, welche, statt eine *Gegenwart* im philosophischen Sinne, d. h. ein Ausfluß und eine lebendige Betätigung des allgemeinen Selbstbewußtseins zu sein, nach allen Seiten hin das versteinerte Produkt vergangener Jahrhunderte bildet. Hergebrachte, in den Verhältnissen einer fernen Vergangenheit wurzelnde Formen und Dogmen beherrschen alle Gebiete des öffentlichen Geistes, sind in Staat, Religion, Kunst und bürgerlichem Leben die allein gültigen Normen, welchen sich das Selbst-

bewußtsein zu unterwerfen hat, ohne sich im geringsten in ihnen bewährt und bejaht zu finden. Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß die Philosophie ein Privilegium habe, sich einem solchen Zustand des öffentlichen Geistes entziehen zu können. Hätte sie ein solches, so müßte sie selbst ein dem Geiste Entnommenes, Ungeistiges sein, statt nur die tiefste Innerlichkeit des geistigen Lebens einer jeden Epoche, ihren höchsten Gedankenausdruck, zu bilden.

Die Philosophie jener Epoche spiegelt also ihrerseits den geschilderten Zustand vollkommen zurück in dem Empirismus, der Erfahrungsphilosophie, die besonders von England her durch Locke sich Eingang verschafft hatte. Im Empirismus wird die Wahrheit zur Wahrnehmung und Erfahrung. Ein angeblich Wirkliches und Objektives ist, und ist außerhalb des Bewußtseins, in der Außenwelt und ihm gegenüberstehend. Das Bewußtsein selbst ist hier nur die tabula rasa, auf welche das Wirkliche seine Charaktere einzeichnet, das selbstlose Wachs, welches von der gegenständlichen Außenwelt ihrem Eindruck unterworfen wird, und die selbstlose Aufnahme dieses Druckes und Eindruckes soll die Wahrheit sein. — Der geschilderte Zustand der Dinge war, wie bereits bemerkt, gemeinsam in Deutschland und Frankreich. Aber gerade die verschiedene, entgegengesetzte und dennoch in ihrem tiefsten Innern identische Weise, in welcher sich beide Nationen zu diesem Zustande verhalten, ist im höchsten Grade Aufschluß gebend über den in seinem Entwicklungsgang ebenso entgegengesetzten, als wiederum tief identischen Geist dieser beiden großen Nationen; diese entgegengesetzte und dennoch innerlich identische Weise wird daher auch den geeignetsten Schlüssel zur Selbstverständigung bieten über

das eigentümliche Entwicklungsgesetz, welches dem deutschen Geiste als *sein* Los gefallen ist. Beides, meine Herren, Gegensatz wie Identität, ist zunächst in eine kurze Formel zusammengefaßt, aber noch durchaus nicht nach seiner wirklichen Bedeutung entwickelt, wenn wir sagen, daß die *Franzosen* das Volk des *praktischen Idealismus*, die *Deutschen* das Volk des *theoretischen Idealismus* sind.

Schon das Kind, meine Herren, steht unter dem Drange des *praktischen* Idealismus. Indem es die Gegenstände zerbricht, gibt es sich in diesem Akte das Gefühl und die Gewißheit seines subjektiven Selbst und dessen überlegener negierender Kraft. — Dieser zerbrechende, praktische Idealismus ist es, den Frankreich gegen jene versteinerte Wirklichkeit herausgekehrt und dadurch die gewaltige Umwälzung des vorigen Jahrhunderts vollzieht. — Anders der *deutsche* Geist. Nicht *überheben*, meine Herren, wollen wir uns unseres Loses. Denn wir wissen, welche zeitweilige *Einseitigkeit* durch jede Bestimmtheit eines besonderen Entwicklungsganges gegeben ist, und wir wissen, was uns infolge dessen *fehlt*.

Nicht überheben also — aber *erheben* wollen wir uns an der geistigen Größe unseres nationalen Loses, indem wir das Gesetz unseres Entwicklungsganges belauschen und aus der gewaltigen Tiefe desselben die Gewißheit unseres Geistes und seines nationalen Berufes und somit Trost und Stärkung für seine weitere Entwicklungsarbeit schöpfen.

In anderer also und tieferer Weise, sage ich, wendet sich der deutsche Geist gegen jene versteinerte Wirklichkeit, gegen jene *objektive Außenwelt*, die *an und für sich sein* und sich *selbständig und gesetzgeberisch dem Selbstbewußtsein aufdrängen*

will. An ihrer innersten und tiefsten Gedankenwurzel faßte er sie. Wie in der sinnlichen Wahrnehmung die objektive Außenwelt dem Subjekt gegenübersteht, so war dieselbe Trennung durch alle Gebiete des Erkennens durchgeführt. Hüben die Lehre von den Kategorien des objektiven Seins, die Metaphysik oder Ontologie, drüben die Logik oder die Lehre vom subjektiven Denken. Gegen diese Trennung durch alle ihre Abstufungen hindurch erhebt sich nun der deutsche Geist im Kritizismus, indem er das Prinzip dieser Trennung selbst zum Gegenstande seiner Untersuchung macht.

Vor der Erkenntnis muß das Erkenntnisvermögen selbst untersucht werden — dies ist der Satz, von welchem die kritische Philosophie ausgeht, und indem sie nun diese Untersuchung führt, weist sie nach, daß alle Kategorien des objektiven Seins, Quantität, Qualität, Relation, Ursache und Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit etc., ja selbst die sinnliche Anschauung von Raum und Zeit, weit entfernt, etwas Objektives, Erfahrungsmäßiges und dem Selbstbewußtsein selbständig Gegenüberstehendes zu sein, nichts anderes als apriorische[1]) Begriffe des Selbstbewußtseins selbst, nichts anderes als die eigenen Formen des subjektiven Denkens, die eigenen Funktionen des urteilenden Verstandes sind.

Das wahrhaft und schlechthin Objektive, das Ding an sich, bleibt auf diesem Standpunkt als ein Jenseits unseres Erkennens und demselben schlechthin unzugänglich liegen. Alles Erkennen des Sinnlichen wie Unsinnlichen löst sich auf in bloße, vom Ich selbst hervorgebrachte Erscheinung, in eine Apperzeption[2]) des tätigen

---

[1]) Von vornherein gegebene.

[2]) Als solche erkannte Wahrnehmung.

Selbstbewußtseins, in ein nicht Ansich-, sondern in ein Fürunssein des Objektiven, in welchem uns nichts als die eigene Natur und Tätigkeit des subjektiven Bewußtseins für uns wird und nur den Schein der Gegenständlichkeit annimmt.

Der deutsche Geist, indem er diese gewaltige Tat vollbringt, die Grundlage, von welcher unsere gesamte neue Philosophie ausgeht, heißt Kant! Es wird nach dem Bisherigen kaum erforderlich sein, den Gehalt dieser welterschütternden Tat noch besonders hervorzuheben. Jene Trennung und Gegenübersetzung des Wirklichen, Daseienden und des Subjektiven ist überwunden. Die Selbständigkeit und Gegenständlichkeit, welche der objektiven Außenwelt im Empirismus zukam, ist zerbrochen und überall ist dem Subjekt nur sein eigenes Selbst als der Inhalt seines Auffassens derselben zum Vorschein gekommen.

Aber, meine Herren, Sie sehen sofort: ebenso sehr wie das Gesagte und sich mit ihm untrennbar in jedem Punkte durchdringend, gilt auf diesem Standpunkte auch noch das Gegenteil des Gesagten. Als das wahrhaft Objektive ist nämlich das Ding an sich übrig geblieben, welches das schlechthin unerreichbare Jenseits unseres Erkennens bleibt.

Die Aufhebung jener Trennung und Gegenüberstellung des Objektiven und Subjektiven, welche die Kantsche Philosophie vollbringt, ist also auf jedem Punkte auch noch von Nichtaufhebung durchdrungen.

Ja eben deshalb zeigt sich als das notwendige Resultat dieses Standpunktes, daß jetzt ein noch weit tieferer und schmerzlicherer Riß eingetreten ist als früher. Auf dem naiven Standpunkt des Empirismus glaubte das Bewußtsein, noch unbefangen in Wahrnehmung und Erfahrung, die Wahrheit in sich aufnehmen zu können. Jetzt ist die objektive Gegenständlichkeit und Festigkeit

dieser Welt aufgelöst worden, aber in dieser Gewißheit seiner selbst, welche sich das Selbstbewußtsein in diesem Auflösungsprozeß gab, ist ihm nach seinem eigenen Eingeständnis, daß das wahrhaft Objektive, das Ding an sich, ein niemals zur Apperzeption des Ich kommendes sei, die Wahrheit zugrunde gegangen und zu einem unerreichbaren Jenseits geworden. Die objektive Gegenständlichkeit und Festigkeit dieser Welt ist in Trümmer geschlagen worden durch die Überlegenheit des Selbstbewußtseins, aber aus diesen Scherben leuchtet ihm hohnneckend nur immer sein eigener subjektiver Widerschein entgegen. Je mehr und je sehnsüchtiger seine Arme ausgebreitet sind, das Objektive zu umfangen, desto unnahbarer zieht sich das Objektive in sein Jenseits zurück, dem nachstürzenden Selbstbewußtsein nur Schatten entgegenwerfend, in deren Umarmung es nur sich selbst umarmt. Es ist eine entgötterte Welt, zu welcher dies vernünftige und beseelte All geworden ist. Gott selbst, das Absolute, ist auf diesem Standpunkt nur ein Postulat der praktischen Vernunft; d. h. nicht ein Dasein — denn die Vernunft kann nach Kant ihren Ideen nicht Realität geben, sondern nur eine Voraussetzung des bedürftigen Selbstbewußtseins.

Auf diesem Standpunkt erhebt sich daher die Sehnsucht und die Klage über die entgötterte Welt; auf diesem Standpunkt der Schmerz, zu wissen, daß wir nichts wissen können.

Der titanische Geist Kants, der Kantsche Standpunkt ist in Wahrheit jener Faust, welchem der Geisterchor zuruft:

> Weh! Weh!
> Du hast sie zerstört,
> Die schöne Welt,

Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber,
Und klagen
Über die verlorne Schöne.
Mächtiger
Der Erdensöhne,
Prächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!

Und genau so, wie es ihm der Sehnsuchtslaut des Dichters zuruft, — aus seinem Busen baute er sie auf. Der deutsche Geist, indem er die Welt wieder aufbaut und zwar an seinem Busen aufbaut — heißt: Fichte!

In der Reihe der Philosophen besteht aller Fortgang nur darin, daß jeder Nachfolger nur die Summe der Existenz seines Vorgängers zieht, nur ausspricht, was jener an sich bereits geleistet hat. So ausgesprochen, ist es ein vollkommen neuer Gedanke und ein neuer Standpunkt des Geistes geworden. Es wäre hiernach möglich, wenn diese Konzentration auch das Schwierigste von allem sein dürfte in der philosophischen Betrachtung, jeden Philosophen auf einen einzigen Satz zu reduzieren, welcher sofort das Bestreben hat, in einen aus ihm folgenden und ihm dennoch entgegengesetzten Satz überzugehen.

Kant hatte durch den Kritizismus die objektive Welt zur bloßen, nicht an sich seienden und vom subjektiven Bewußtsein vorgespiegelten Erscheinung herabgesetzt; er hatte die objektive Welt aufgelöst in das negative

Resultat des subjektiven Bewußtseins, das wir beschrieben haben.

Fichte akzeptiert nur die Auflösung, indem er sie zugleich in ihr positives Resultat münden läßt. Er akzeptiert jenen Untergang der objektiven Welt in das Selbstbewußtsein, indem er ihn umbiegt in den *Hervorgang* der objektiven Welt *aus dem reinen Selbstbewußtsein*, mit anderen Worten in den Gedanken: daß *das Ich* oder *das reine Denken* das *konstruktive Gesetz und der positive erzeugende Mutterschoß alles nur aus ihm sich entwickelnden und ableitenden Objektiven und Realen* sei. Dies ist es, was Fichte in seiner Wissenschaftslehre und den aufeinanderfolgenden Gestaltungen, die er ihr gegeben, vollbringt.

Fichte, nach einem absolut-ersten, schlechthin und unbedingt gewissen Grundsatz suchend, aus welchem alles andere sich entwickele, geht aus von dem Begriff des *reinen Ich* oder des *Selbstbewußtseins*. Er geht nämlich zunächst aus von dem unbedingt gewissen Satz: A gleich A oder dem Satze der Sichselbstgleichheit. Aber was ist in diesem Satze gegeben? Nicht daß A *ist*, dies ist damit weder gegeben noch behauptet, sondern nur daß, *wenn* A ist, es gleich A ist. Diese Beziehung, nicht das Dasein von A ist als schlechthin daseiend gegeben. Unbedingt ist also nicht der Gehalt, sondern nur die Form jenes Satzes, die Sichselbstgleichheit von einem A, dessen *Dasein* noch hypothetisch und *bedingt* ist. Bereits aber ist auch ein Dasein als unbedingt und schlechthin gewiß in jenem Satze der Sichselbstgleichheit gegeben, nämlich nicht das Dasein von A, sondern das Dasein *vom Ich*. Denn jener Satz der Sichselbstgleichheit, daß A, wenn es ist, *gleich* A ist, ist im Ich und durch das Ich gesetzt, das

nach ihm als einer ihm schlechthin und unbedingt gegebenen Tatsache des Bewußtseins urteilt. Es ist also jetzt der nicht mehr nur nach der Form, sondern auch nach dem Gehalte unbedingte Satz gefunden: Ich bin, nicht mehr bloß: Ich bin ich, in demselben Sinne, wie der Satz, A ist A, so daß bloß gesagt sei, wenn Ich sei, so sei Ich sich selbst gleich, dies aber, ob es überhaupt sei, noch als hypothetisch und bedingt gelassen ist, sondern der auch seinem Gehalte nach unbedingte Satz, welcher unbedingt aussagt, daß Ich schlechthin dasei, oder der Satz: Ich bin.

Das Ich hat also schlechthin sein eigenes Sein gesetzt, und dies Sein des Ich besteht nur darin, sich schlechthin als seiend zu setzen. Das Ich setzt sich selbst: so ist es; das Ich ist, aber dies Sein ist nur die reine Tätigkeit, sich selbst zu setzen. Mit anderen Worten: „Dasjenige, dessen Sein bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das reine Ich, das reine Denken."

Aber weiter: Indem ich sage Ich, indem ich mich, das Selbstbewußtsein, als seiend setze, bin ich hierdurch auch schon die Tätigkeit, mich, das Ich, von anderem zu unterscheiden. Ich ist nicht Zusammenfließen mit allem möglichen sinnlichen Dasein, sondern Rückgang in sich, Unterscheiden von sich und anderem. Indem ich sage: ich, habe ich damit auch schon ein mir anderes, ein Nicht-ich gesetzt. Es ist also ebenso gewiß dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-ich, das ihm somit, es beschränkend, gegenübersteht. Aber dies Nicht-ich ist, wie sich gezeigt hat, selbst gesetzt durch die eigene setzende Tätigkeit des Ich.

Und jetzt werden von Fichte nun weiter alle Kategorien der objektiven und realen Welt: Quantität, Realität, Ursache und Wirkung, Substantialität etc., aus dieser setzen-

den Tätigkeit des Ich oder des reinen Denkens *mit immanenter Notwendigkeit abgeleitet.*

Sie werden abgeleitet, sage ich, d. h. in Fichte tritt der deutsche Geist das seit Aristoteles' Zeit unberührt gebliebene griechische Erbteil an, die Kategorien aus der reinen, sich mit innerer Notwendigkeit fortbestimmenden Tätigkeit des Gedankens zu entwickeln, zu *erzeugen.* Es geht hier etwas ganz anderes und Entgegengesetztes vor als bei Kant. Kant greift die Kategorien als empirisch vorausgesetzte auf und löst sie in Funktionen des subjektiven Bewußtseins auf. Fichte umgekehrt *erzeugt* und leitet ab aus dem reinen Denken alle Kategorien der gegenständlichen Welt, erzeugt diese als *objektiv daseiende* und als das notwendige *Produkt* des reinen Denkens, von dem er ausgeht. Er verfährt hierbei so, daß er von jeder produzierten Kategorie zeigt, daß sie mit sich selbst in Widerspruch tritt und nun durch nähere Bestimmung die Synthese hervorbringt, in welcher sie sich mit ihrem Widerspruch vereinigt; d. h. mit anderen Worten: es liegt bei Fichte *an sich* bereits vollständig die durch das *Gesetz des Gegensatzes entwickelnde dialektische Methode Hegels vor.* Man kann überhaupt nicht eine Seite der Fichteschen Werke mit tiefem Auge betrachten, ohne überall die *Keime Hegels* zu gewahren.

Es ist üblich geworden, bei der Kritik Fichtes zu sagen: daß sein Ich immer den Anstoß eines Nicht-ich brauche, daß also im Grunde bei ihm derselbe Dualismus wie bei Kant vorliege. Selbst ein so großer Mann wie Hegel richtet diese Kritik gegen Fichte. Auch ist das, was in dieser Kritik gesagt wird, nicht *unrichtig,* aber es ist nicht *erschöpfend* und darum auch wieder nicht *gerecht.* Es ist *nicht unrichtig,* denn die weitere

Fortleitung geht bei Fichte in der Tat durch diesen Anstoß des Nicht-ich vor sich, welches wieder durch das Ich beschränkt und bestimmt wird. Aber die Kritik ist nicht erschöpfend und darum nicht gerecht, denn sie übersieht zweierlei: Einmal in formeller Hinsicht, daß das Nicht-ich selbst in letzter Instanz ein durch das Ich Gesetztes war, daß also in letzter Instanz alles aus der eigenen setzenden Tätigkeit des Ich entwickelt ist. Zweitens und in inhaltlicher Hinsicht, daß, indem alle Kategorien der Gegenständlichkeit positiv abgeleitet, positiv — und als objektiv daseiende — erzeugt werden aus dem reinen Denken, hiermit das Ding an sich, welches bei Kant dem Bewußtsein unergreifbar gegenüber stand, jetzt bei Fichte in das Ich selbst hineingefallen ist.

Das Ich oder das reine Denken ist bei Fichte das wahre Ding an sich geworden. Es ist selbst das absolute Ansich alles Seins, alles Daseiende aus sich entwickelnd. Das Ich oder das reine Denken ist, wie Fichte selbst sagt, alle Realität, und es hat nichts Realität, als das Ich und das von ihm Gesetzte. Es ist also die Rollenvertauschung gegen Kant vorgegangen, daß das Ding an sich in das reine Denken selbst, alles weitere aus sich positiv setzend, hinübergetreten, daß es selbst zum reinen Denken und seiner alles andere aus sich erzeugenden Tätigkeit geworden ist; oder es ist mit anderen Worten der Kantsche Dualismus aufgehoben und an sich bereits das Prinzip der Identität von Denken und Sein gegeben.

Ich sagte Ihnen vorhin, meine Herren, daß jeder Philosoph immer nur das Fazit von dem zieht, was sein Vorgänger schon geleistet hat, immer also nur das ausspricht, was bei jenem an sich schon gegeben war. Ist dies wahr,

so folgt hieraus mit Notwendigkeit, daß dasjenige, was von einem Philosophen geleistet wird, noch verschieden ist von dem zusammenfassenden Bewußtsein, welches er selbst über diese Leistung hat.

Bei niemanden aber zeigt sich dies deutlicher als bei Fichte. Denn in der ersten Zeit seines Auftretens glaubt er noch ganz auf dem Standpunkt Kants zu stehen. Er erklärt gleich im Eingang seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794, W., Bd. I. 30) seine innige Überzeugung, daß „kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant gestanden". Er erklärt zu wissen, „daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe". Auch noch in den nächsten Jahren hält er im ganzen, obwohl nicht ganz ohne Schwankungen, diese Auffassung seiner Philosophie fest. Er erklärt z. B. 1797 in seiner im philosophischen Journal erschienenen ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre, daß sein Vorhaben nichts anderes sei, als nur eine systematische und von Kant ganz unabhängige Darstellung der großen Entdeckung zu geben, welche Kant gemacht habe.

Merkwürdig! In den sinnlosen und lächerlichen Angriffen, welche die ersten Veröffentlichungen der Fichteschen Wissenschaftslehre hervorriefen, Angriffe, welche unserer Nation zur Schande gereichen würden, wenn es nicht das ewig wiederkehrende Schicksal alles Neuen und Großen wäre, die dumpfe Mittelmäßigkeit und den auf dem Hergebrachten horstenden Unverstand gegen sich in den Harnisch zu bringen, in all diesen lächerlichen und elenden Rezensionen war nur das eine wahr, daß, wie die Rezensenten behaupteten, hier ein von Kant

durch und durch verschiedenes System vorliege. In all den herben und von jenem verachtenden Stolze, der ihm so wohl anstand, getragenen Antworten, zu denen Fichte sich gelegentlich diesen Rezensenten gegenüber herbeiläßt, war nur das *eine* unrichtig, daß, wie er krampfhaft festhält, *Kant nur mißverstanden worden und der Kantsche Gedanke mit dem seinigen identisch sei*.

Später, wie Sie wissen, änderte Fichte seine Ansicht hierüber gänzlich und erkannte vollständig den neuen selbständigen und epochemachenden Standpunkt, den er in der Geschichte des Geistes bezeichnet. Aber schon in seinen die Wissenschaftslehre betreffenden Veröffentlichungen der ersten Zeit fehlt es, selbst abgesehen von dem, was durch das Ganze der Leistung gegeben war, nicht an besonderen Stellen, worin sein Gegensatz zu Kant und dem Kantschen Prinzip sich auf das Klarste ausspricht. Da diese Stellen demnach besonders geeignet sein müssen, dasjenige zu bewähren, was ich Ihnen über die höhere und *versöhnte* Weltanschauung gesagt habe, welche — entgegengesetzt dem bei Kant noch vorhandenen Dualismus — durch die Fichtesche Philosophie dem Bewußtsein des Geistes erobert wird, so wird es von Interesse sein, einige derselben hier anzuführen.

So sagt er in dem 1795 veröffentlichten Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre (I. S. 332): „Kant geht aus von der Voraussetzung, daß ein *Mannigfaltiges* für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewußtseins gegeben sei, und er konnte von dem Punkt aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner anderen ausgehen. Er begründete dadurch das Besondere für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen und ging daher mit Recht von dem Besonderen

zum Allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun läßt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendlich Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus gibt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber gibt es umgekehrt einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens, zur Endlichkeit — und darum ist alles Endliche Produkt des Bestimmenden."

Sie sehen also, meine Herren, gegenüber dem Kantschen Ausgang vom Endlichen, von welchem aus, sagt Fichte, es keinen Weg zum Unendlichen gebe, woher in der Tat der Kantsche Dualismus, die Jenseitigkeit seines Ding an sich, herfließt, hebt er es als seinen Weg und seine Philosophie hervor, daß vom Unendlichen selbst ausgegangen und das Endliche als ein Produkt des Sichselbstbestimmens des Unendlichen erzeugt werde, womit also die Trennung aufgehoben und das Prinzip der Identität beider bereits gegeben ist.

Und ebenso sagt er an einer anderen Stelle derselben Schrift (I. S. 386): „Kant, der die Kategorien ursprünglich als Denkformen erzeugt werden läßt und der von seinem Gesichtspunkte aus daran völlig recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemata, um ihre Anwendung auf Objekte möglich zu machen; er läßt sie demnach ebensowohl als wir durch die Einbildungskraft bearbeitet werden und derselben zugänglich seien. In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objekten zugleich, und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst."

Also nicht, wie Kant, als Denkformen, wie Fichte scharf betonend hervorhebt, sondern als Daseinsfor-

m e n will e r die Kategorien behandeln. Die Objekte selbst werden nach ihm, weit entfernt, ein den Kategorien unergreifbares Ansich behaupten zu können, erst erzeugt mit und durch die Kategorien.

Und ebenso daselbst gegen den Skeptiker Maimon sich wendend, welcher der Kantschen Philosophie den Einwurf gemacht hatte: Wohl möge der Mensch apriorische Gesetze des Denkens haben: aber was berechtigt ihn, diese Gesetze auf die Objekte anzuwenden, wie komme er an das Objekt heran? — antwortet Fichte (ib. S. 288): „Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden, als so: sie — die Denktätigkeit — muß es — das Objekt — s e l b s t produzieren, wie in der Wissenschaftslehre aus anderen Gründen ganz unabhängig von jenem Bedürfnis schon dargetan worden ist." Und in der (I.) Einleitung zur Wissenschaftslehre, die er nachträglich — 1797 — in dem philosophischen Journal herausgibt, spricht er sich über das wahre Objekt seines Systems also aus (I. S. 428): „Das Objekt dieses Systems kommt noch als etwas Reales wirklich im Bewußtsein vor, nicht als ein D i n g a n s i c h , wodurch der Idealismus aufhören würde zu sein, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als I c h a n s i c h."

Sie sehen also, wie es sich hier bestätigt, was ich Ihnen vorhin sagte, daß das Ding an sich, welches bei Kant dem subjektiven Bewußtsein gegenübersteht und gegenüberbleibt, bei Fichte die Rollen tauscht. Das A n s i c h des Seins ist in das Bewußtsein selbst hinübergetreten, das Ding an sich ist ein I c h a n s i c h geworden, welches alles Dasein aus sich ableitet und heraussetzt, und jene Jenseitigkeit des wahrhaft Objektiven, jener Zwiespalt des Unendlichen und des Endlichen ist damit aufgehoben, wie Fichte bald darauf selbst erklärt (I. 454): „Die A b -

leitung einer objektiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie."

Es hat sich Ihnen also gezeigt, meine Herren, wie der Sehnsuchtsruf des Dichters in Fichte erfüllt ist. Die objektive Welt ist wieder aufgebaut, und zwar ist sie *aufgebaut* aus der reinen Innerlichkeit des *Ich*, dem *reinen Denken*, welches ihr erst dadurch, daß es sie aus sich setzt und hervorbringt, Wahrheit und Objektivität verleiht, sie aber dadurch zugleich aus der Jenseitigkeit des Kantschen Dualismus herausreißt und zum *versöhnten* Dasein seines eigenen Innern, des Denkens macht. Aufgebaut, und zwar aus seinem *Busen*, aus der reinen Innerlichkeit des Ichs, aufgebaut hat Fichte die Welt aus den Trümmern der wesenlosen Erscheinung, in die sie die Kantsche Philosophie geschlagen.

In der neuen und noch tieferen „Darstellung der Wissenschaftslehre" endlich, welche Fichte 1801 herausgibt, entwickelt er selbst die *Identität des absoluten Seins und absoluten Denkens* und weist nach, daß das absolute *Wissen* nichts anderes sei, als das *Fürsichsein des Absoluten* selbst. Und in der zweiten Ausgabe, die er 1802 von seiner früheren „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" erscheinen läßt, macht er zu den Worten derselben: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein" die Anmerkung (I. S. 98): „Dies alles heißt nun mit anderen Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe: *Ich ist notwendig Identität des Subjekts und Objekts, Subjekt-Objekt.*"

Das heißt, meine Herren, es ist hier an beiden Orten bereits mit dürren Worten das gemeinschaftliche Prinzip der Schelling-Hegelschen Philosophie ausgesprochen, einer

Philosophie, in welcher sich jetzt auch noch die letzte dualistische Unangemessenheit der Fichteschen Philosophie beseitigt: vom Ich oder subjektiven Denken auszugehen, welchem das Dasein als ein von ihm gesetztes und dennoch gegen es selbständiges Nicht-ich gegenüberstehe; einer Philosophie, welche erst die wahrhafte und angemessene Ausführung des Prinzipes bildet, das, wie wir sehen, bereits bei Fichte erreicht wird. Was nämlich in dieser neuen Philosophie vor sich geht, ist nichts anderes, als die einfache Folgerung: Wenn das Subjekt und Objekt identisch ist, so ist eben keines von beiden die Sache selbst, das Subjekt so wenig wie das Objekt, sondern beide sind nur einseitige Momente derselben, und die wahrhafte Sache ist nichts anderes, als eben jene — durch beide hindurchgehende Identität derselben, der Prozeß selbst, welcher sich im Objektiven als seiend setzt und im Subjekt zum Bewußtsein seiner von sich selbst, zum Fürsichsein gelangt. Diese über beide Seiten hinübergreifende Bewegung ist das Absolute, das nur in einem ewigen Fürsichwerden bestehende Ding an sich, und umgekehrt, das in beständiger Selbstobjektivierung sich realisierende Fürsichsein, so daß nun die beiden Faktoren des Denkens und der gegenständlichen Welt zu jener letzten und innersten Versöhnung zusammengeschlossen sind, in beiden nur die Momente und die eigene Selbstverwirklichung des allgemeinen Geistes zu erblicken.

Jetzt, meine Herren, können wir sagen, daß wir nicht nur Fichte betrachtet, sondern den Geist seines Geistes, wie wir uns dies als Aufgabe stellten, das treibende Gesetz, oder um einen Fichteschen Ausdruck zu gebrauchen, das Urgesetzliche in seinem Geiste selbst erkannt haben.

Dieser selbe nationale Zug des Geistes, den wir bereits vor Fichte in Kant vorgefunden, der in Fichte selbst nur seine notwendige und immanente Fortentwicklung hat, der die Natur seiner Leistungen bildet zu einer Zeit, wo er selbst in seinem subjektiven Bewußtsein sich noch über die wirkliche Beschaffenheit des von ihm Vollbrachten täuscht, dieser Zug, der sich mit derselben immanenten Folgerichtigkeit weiter zu Schelling und Hegel entwickelt — dieser Zug ist es, welcher das von allem Zufälligen und Individuellen Unabhängige, welcher das Agens, das treibende Gesetz oder das Urgesetzliche seines Geistes bildet.

Dieser in der gesamten Reihe dieser Geisteshelden identische, sich durch sie alle hindurchziehende und über jeden derselben noch hinausgehende Geist ist das Nationale oder Volksgeistige in ihnen. Er bildet das wahrhaft gemeinschaftliche Subjekt dieser Philosophenreihe, und diese Individuen Kant, Fichte, Schelling, Hegel sind nur die Gestalten, in denen der deutsche Geist zu seinem Selbstverständnis kommt und immer höhere Stufen seines Daseins und seiner Selbstentwicklung erlangt.

Daher jene nicht zufällige und der sorgfältigsten Enträtselung würdige Erscheinung, daß, während weder Briten noch Franzosen auch nur einen dieser Geister aufzuweisen haben, in Deutschland nicht eine Generation verläuft, ohne daß nicht mindestens ein Geist unter uns aufersteht, welcher nährend fortentwickelt die heilige Vestaflamme metaphysischen Denkens, eine Flamme, mit welcher, ganz wie in der römischen Sage, und trotz ihrer metaphysischen Übersinnlichkeit, auch die Erdschicksale unserer Nation, wie sich uns immer näher und näher noch zeigen dürfte, untrennbar verbunden sind.

Denn dieser nationale Geist selbst ist eben, wie wir schon bis jetzt sahen, seinem Inhalte nach nichts anderes als der Drang nach einer von der innersten Gedankengrundlage der Wirklichkeit ausgehenden, immer tieferen und intensiveren Bewältigung der wirklichen Welt durch die Innerlichkeit des Geistes, der Drang nach einer von der gründlichsten theoretischen Erfassung jenes Gegensatzes ausgehenden immer innigeren Versöhnung des Geistes und der realen Welt. Dies also ist es, sage ich, was wir in dieser nationalen Selbstbeschauung als das eigentümliche Entwicklungsgesetz unserer Nation gefunden haben, nicht, wie andere Völker, durch das Zerbrechen der Wirklichkeit und an der vollbrachten Tat uns das nachträgliche Bewußtsein über unser Tun zu erzeugen, sondern auszugehen von der tiefsten und theoretischsten Bewältigung dieses Konflikts, von einer durchaus bewußten, metaphysischen und darum unverlierbaren Aufhebung der spröden Selbständigkeit und Gegenständlichkeit der objektiven Welt.

Hiervon auszugehen, sage ich, keineswegs aber und unmöglich bei dieser nur theoretischen Bewältigung stehen zu bleiben, die sonst vielmehr, wenn sie die Wirklichkeit sich noch als einen Gegensatz gegenüber bestehen ließe, statt jener tiefsten Versöhnung, welche das Los und die Arbeit des deutschen Geistes bildet, gerade um ihrer theoretischen Klarheit willen, zum grellsten Kontrast und zur unglücklichsten Zerrissenheit des Bewußtseins in sich selbst verurteilt wäre.

„Was wollen denn zuletzt — sagt Fichte selbst so meisterhaft (D. R. VII. 394) — alle unsere Bemühungen um die abgezogensten Wissenschaften? Lasset sein, der nächste Zweck dieser Bemühungen sei der, die Wissenschaften fortzupflanzen von Geschlecht zu Geschlecht und

in der Welt zu erhalten, warum *sollen* sie denn auch erhalten werden? Offenbar nur, um zu *rechter* Zeit das allgemeine Leben und die *ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten*. Dies ist ihr letzter Zweck; mittelbar dient sonach, sei es auch erst in einer späteren Zukunft, jede wissenschaftliche Bestrebung dem *Staate*."

So weit Fichte. Wir haben jetzt die streng spekulative Philosophie Fichtes oder seine Wissenschaftslehre betrachtet. Von selbst ergibt sich aus ihr das streng sittliche Prinzip der Fichteschen Ethik: die Hingebung des Individuums an das *reine Ich* oder an die *Gattung*, das Leben *in* und *für* die Gattung. Doch ist es hier nicht gegönnt, das Zentrum der Fichteschen Philosophie in alle seine Ausstrahlungen zu verfolgen. Auf einen Teil seiner Philosophie aber müssen wir noch einen kurzen Blick werfen: auf seine *Popularphilosophie*. Wir müßten dieselbe auch schon deshalb hier mindestens flüchtig erwähnen, weil sich für diese Stadt ein besonderes Interesse an sie knüpft.

Hier, in *dieser* Stadt, warf Fichte dem fremden Eroberer jene Gedankenflammen entgegen, welche noch heute die Brust eines jeden der Begeisterung nicht ganz erstorbenen Deutschen mit einem heiligen Feuer durchdringen. Hier in dieser Stadt hielt er jene Reden an die deutsche Nation, welche, eines der gewaltigsten Ruhmesdenkmäler unseres Volkes, an Tiefe und Kraft weithin alles übertreffen, was uns in dieser Gattung aus der Literatur aller Zeiten und Völker überliefert ist.

Hier, in *dieser* Stadt, hielt er jene Reden 1808, in einer Zeit, wo alles feige und erschrocken sich dem Weltherrscher unterwarf, er allein widerstehend, den Blitz des Gedankens schwingend in der Hand, das Auge fest auf

das Ewige gerichtet und aller Gefahr spottend bei einem Unternehmen, das, wie er selbst sagt, von vornherein „auf die Gefahr des Todes begonnen ward".

So stand er da, ein ewiger Triumph für die sittliche Größe aller wahren Philosophie! So stand er da, ein ewiger Triumph für die weithin treffende geistige Voraussicht aller echten Philosophie! Denn in diesen Reden sagt damals, wo der Eroberer auf dem höchsten und unbestrittenen Gipfel seiner Macht stand, der Triumphator des Gedankens dem Triumphator der Heere mit Sicherheit seinen nicht fernen Sturz voraus. Heute, ruft er aus, bei dem gegenwärtigen Bildungszustand Europas sich dem Traume hingeben, daß die Welt für irgend einen neuen Universal-Monarchen erobert werden könne?! Und er antwortet hierauf: „Schon seit einer Reihe von Jahrhunderten haben die Völker Europens aufgehört, Wilde zu sein und einer zerstörenden Tätigkeit um ihrer selbst willen sich zu erfreuen. Alle suchen hinter dem Kriege einen endlichen Frieden, hinter der Anstrengung Ruhe, hinter der Verwirrung die Ordnung und alle wollen ihre Laufbahn mit dem Frieden eines häuslichen und stillen Lebens gekrönt sehen. Auf eine Zeitlang mag selbst ein nur vorgebildeter Nationalvorteil sie zum Kriege begeistern; wenn die Aufforderung immer auf dieselbe Weise wiederkehrt, verschwindet das Traumbild und die Fieberkraft, die dasselbe gegeben hat; die Sehnsucht nach ruhiger Ordnung kehrt zurück und die Frage: Für welchen Zweck tue und trage ich denn nun dies alles? erhebt sich. Diese Gefühle alle müßte zuvörderst ein Welteroberer unserer Zeit austilgen und in dieses Zeitalter, das durch seine Natur ein Volk von Wilden nicht gibt, mit besonnener Kunst eines hineinbilden."

Untersuchen Sie diese Worte genau, meine Herren,

und Sie sehen in ihren Falten alle die Erscheinungen, die in Frankreich selbst Napoleons Sturz begleiten: die Müdigkeit und Abneigung der französischen Bourgeoisie gegen ihn, den Verrat seiner Marschälle, das Steigen der Rente an der Börse von Paris nach der Schlacht von Waterloo, so paradox diese Prophezeiung auch damals erschien, wenn man auf den begeisterten Jubel der französischen Heere und des französischen Volkes sah, mit dem unfehlbaren Blicke des Denkers vorausgesagt.

Doch so reichen Grund der Betrachtung uns dieses Meisterstück des deutschen Geistes auch bieten würde — ich will mich der Auffassung unterwerfen, daß ich als der Redner der philosophischen Gesellschaft alles Exoterische [1]) anderen Kreisen zu überlassen habe.

Um so mehr aber wird es unsere Aufgabe sein, das Esoterische [2]) im Exoterischen zu betrachten, zumal dann, wenn dasselbe, wie dies hier der Fall, bisher der Beachtung noch entgangen ist. Selbst Hegel hat die popularphilosophischen Schriften Fichtes nicht richtig gewürdigt.

Nimmt man nämlich zusammen die ersten popularphilosophischen Vorträge über „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", welche Fichte im Jahre 1804 in Berlin hielt, mit den Reden an die deutsche Nation und verbindet damit einige Stücke seiner staatsphilosophischen Schriften, so ist darin nichts Geringeres gegeben, als das erste wahrhafte Prinzip einer — Philosophie der Geschichte. Dies, was bei Leibnitz, als der noch ganz unklare und sich selbst mißverstehende Gedanke einer prästabilierten [3])

---

[1]) Das nach außen hin — hier der Masse der nicht Philosophierenden gegenüber — Kundgegebene.

[2]) Der innere Kern.

[3]) Vorher bestimmten. D. H.

Harmonie, einer Theodicee[1]), welche die Wirklichkeit darstellen müsse, eine bloße Voraussetzung geblieben war, dies, was bei Hegel später zu seiner ersten konkreten Ausführung gelangt, — Sie sehen, meine Herren, wir haben es hier wieder mit einer nationalen, sich über Generationen hin erstreckenden und allmählich entwickelnden Arbeit des deutschen Geistes zu tun — dies tritt bei Fichte zum ersten Male als entwickeltes vernünftiges Prinzip auf.

Der Nachweis ist leicht geführt. In den „Grundzügen" geht Fichte bereits von dem wahrhaften, auch von der Hegelschen Philosophie beibehaltenen Begriff der Geschichte aus, von dem Begriff nämlich, daß sie die Entwicklung der menschlichen Gattung zur Freiheit darstelle und realisiere. Das Gesetz dieser Gesamtbewegung bezeichnet er als einen vernünftigen Weltplan und nimmt nun eine zeitliche Gliederung desselben, nämlich gewisse „notwendige Glieder und Epochen des Erdenlebens" an, vermöge welcher die stufenweise Entwicklung der Gattung zur Freiheit sich vollbringe und die er als Weltalter oder Zeitalter bezeichnet und näher ausführt. Die „Grundzüge" geben nun nur die zeitliche Gliederung dieser Entwicklung an.

Zu dieser zeitlichen Gliederung tritt nun aber in den „Reden an die deutsche Nation" und später in der Fichteschen Staatslehre noch hinzu, daß Fichte auch den wahrhaften und tiefsten Begriff dessen, was ein Volk sei, aufstellt. Er wirft die Frage auf, „was ein Volk sei im höheren Sinne des Wortes" und beantwortet sie dahin: Ein Volk sei eine Gemeinschaft von mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig

[1]) Gottesrechtfertigung, Verteidigung des Weltschöpfers.

erzeugenden Menschen, welche insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetz der Entwicklung des Geistes, welche unter demselben geistigen Naturgesetz und seiner Entwicklung stehen.

Durch diesen Begriff der Volksgeister als unter einem besonderen Gesetz des Geistigen und seiner Entwicklung stehend und dieses darstellend, ist nun neben jener zeitlichen Gliederung des Weltplanes oder den Zeitaltern auch eine räumliche Gliederung der Entwicklung der menschlichen Gattung zur Freiheit, oder die Notwendigkeit und Vernünftigkeit dieser Entwicklungsarbeit durch besondere Volksgeister und somit die Forderung gegeben, einen vernünftigen und notwendigen Zusammenhang zwischen der zeitlichen und der räumlichen Gliederung jener Entwicklung der Gattung zu begreifen, die Volksgeister selbst demnach als die notwendigen Träger und Produzenten gewisser Entwicklungsstufen nachzuweisen. Das heißt, meine Herren, es ist hierin und abgesehen von manchem wertvollen Bruchstück, das Fichte in den Reden an die deutsche Nation, der Staatslehre und anderen staatsphilosophischen Schriften für die Ausführung beibringt, bereits das konkrete Prinzip für eine Philosophie der Geschichte gegeben, dessen erste Ausführung Hegel versucht hat und deren weitere Vollendung dem deutschen Genius als eine seiner ruhmvollsten Aufgaben noch vorbehalten ist. Wenn aber Fichte die Ökonomie der weltgeschichtlichen Entwicklung so auffaßt, daß jeder Volksgeist in derselben seine besondere notwendige Funktion habe, so liegt hier nichts näher und erwacht nichts natürlicher, als die Frage: welches ist die Mission, die er selbst uns, dem deutschen Volke, zuweist?

Und so wären wir denn mit dieser Frage an den natur-

gemäßen und notwendigen Schluß gekommen, durch welchen der Begriff dieses Festes als einer nationalen Selbstbeschauung des deutschen Geistes, von dem wir ursprünglich ausgingen, in seinen Ausgangspunkt zurückkehrt und sich hierdurch erst vollendet.

Wir haben den deutschen Geist a n Fichte erkannt, als das treibende Gesetz seiner Leistungen, wir haben ihn i n Fichte und der Reihe, welcher er angehört, gesehen, als den über jede Individualität dieser Reihe noch hinausgehenden geistigen Entwicklungstrieb, wir müssen ihn jetzt endlich noch näher d u r c h Fichte hindurch, in dem Wiederschein s e i n e s Auges betrachten. Und wenn es wahr ist, daß die großen Männer einer Nation immer nur eine höhere Sichselbsterfassung des nationalen Geistes darstellen, und wenn ferner das Selbstbewußtsein von sich, zu dem der deutsche Geist in dem großen und klaren Auge Fichtes gelangt, zusammenstimmt mit dem, was wir als das Gesetz an Fichte kennen gelernt haben, als die nähere konkrete Erfüllung desselben, so wird uns hieraus die Gewißheit der nationalen Substanz unseres Geistes, das letzte Selbstverständnis unserer Lage wie unseres Strebens aufgegangen und damit zugleich erst die letzte Versenkung in die tiefe Bedeutung dieser nationalen Feier eingetreten sein.

Welches ist also nach Fichte die Mission und Bedeutung des deutschen Volksgeistes in der Weltgeschichte? Schon in den Reden an die deutsche Nation 1808 tritt es als der Grundgedanke derselben hervor, daß die Deutschen nach Fichte dazu bestimmt seien, die Vervollkommnung und die Fortentwicklung vor allen anderen Völkern in der Geschichte zu repräsentieren. Er läßt uns deshalb durch das Ausland selbst, ja sogar durch die Vorsehung und den göttlichen Weltplan, der ja nur von Menschen in die

Wirklichkeit eingeführt werden könne, beschwören, uns zur Wiedererlangung unserer nationalen Selbständigkeit ermannen und dadurch seine — des göttlichen Weltplanes — Ehre und Dasein zu retten.

Fragen wir aber, worauf dieser besondere Anspruch der deutschen Nation von Fichte in den Reden begründet wird, so ist es vorzüglich der Umstand, daß wir eine unvermischte Ursprache sprechen, durch welche wir daher in einem ununterbrochenen Zusammenhang ursprünglicher geistiger Fortentwicklung bleiben, auf den Fichte ihn stützt. Inzwischen unterscheidet uns dies von Franzosen und Briten, so gibt es andere Völker, welche gleichfalls sich dessen rühmen können, eine Ursprache zu besitzen, und man fühlt in den Reden an die deutsche Nation, daß hier ein gewaltiger Gedanke zugrunde liegt, der aber noch nicht zu seiner ganzen inneren Klarheit gekommen. Bestimmter schon und in anderer Wendung bricht dieser Gedanke fünf Jahre später in der Fichteschen Staatslehre hervor.

Es muß unsere Brust mit einem freudigen, obwohl zunächst von Verwunderung nicht freiem Stolze schwellen, zu hören, daß nach ihm das deutsche Volk nicht nur ein notwendiges Moment in der Entwicklung des göttlichen Weltplanes sei, wie jedes andere, sondern gerade dasjenige, welches allein der Träger des Begriffes sei, auf welchen nach Fichte das Reich der Zukunft, das Reich der vollendeten Freiheit gebaut werden solle und nur von ihm die Gründung dieses Reiches und Weltalters ausgehen könne.

„Der Einheitsbegriff des deutschen Volkes," sagt Fichte in seiner Staatslehre (VII. S. 573), „ist noch gar nicht wirklich; er ist allgemeines Postulat der Zukunft. Aber er wird nicht irgendeine gesonderte Volks-

eigentümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen.“ Und die Zukunft der Deutschen prophetisch verkündend, sagt er in der Staatslehre (IV. S. 423): „Dieses Postulat von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen berufen und dazu da im ewigen Weltplan. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten persönlichen Freiheit, nicht umgekehrt; — von der Persönlichkeit, gebildet für's erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind und welche, als bloßes Mittel zum höheren Zwecke, sodann wegfallen müssen. — Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechtes, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten; für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und ihm langsam entgegenreifen, — ein anderes Element für diese Entwicklung ist in der Menschheit nicht da.“

Und als fühlte er, daß die ergreifende Gewalt dieser Worte durch nichts, auch durch ihn selbst nicht weder übertroffen noch erreicht werden könne, zitiert er sie wörtlich als den Schluß einer staatsphilosophischen fragmentarischen Schrift, die er kurz vor seinem Tode verfaßte.

Aber mit welchem Stolze auch jeden Deutschen diese Worte Fichtes über die deutsche Bestimmung durchschauern müssen — noch immer bleiben die Fragen übrig: wie sind diese Worte des gewaltigen Denkers zu verstehen?

Warum gerade uns vor allen anderen Völkern die Größe und weltgeschichtliche Ehre dieses Berufes? und täuscht Fichte sich hierin nicht etwa aus Eingenommenheit für die eigene Nation, oder welches Moment ist in unserer bisherigen Geschichte gegeben, das diesen Verlauf nehmen muß und gerade nur diesen Verlauf nehmen kann, und wie vertrüge sich damit, daß wir fünfzig Jahre nach Fichtes Tod der Erfüllung dieser Bestimmung nicht näher gerückt zu sein scheinen oder inwiefern entspricht trotz der anscheinenden Paradoxie dieses Satzes gerade d i e s e Lage d i e s e r Bestimmung?

Es handelt sich also darum, diesen Gedanken Fichtes zu seinem genauen und entwickelten Beweise zu bringen, den er in jener aphoristischen Form bei Fichte selbst noch nicht gefunden, ihn fortzudenken in s e i n e m Geiste zu seinem explizierten sich selbst beweisenden Inhalt. Welches Würdigere könnten wir an diesem Tage der Feier Fichtes tun, als in seinem Geiste d e n Gedanken fortdenken, welcher die geistige Bestimmung unseres Volkes enthält, und so zeigen, daß wir würdig sind, uns seine Nachkommen zu nennen und s e i n Geist ein in uns fortlebender ist! Bei dieser schwierigen Aufgabe, fortzudenken in seinem Geiste, werden wir uns zunächst als eines Hilfsmittels, um nicht zu straucheln, der Bruchstücke bedienen können, die wir hier und dort zerstreut bei Fichte selbst finden, an ihnen den richtigen Gang unserer Explikation uns bewährend. — Überall, wo Fichte den Unterschied des französischen und des deutschen Nationalcharakters beleuchtet, geht er von dem Gedanken aus, die Franzosen haben ihren Nationalcharakter empfangen durch ihre G e - s c h i c h t e, die Deutschen aber o h n e eine solche und t r o t z dessen, was man bei ihnen Geschichte nennen könnte (VII. S. 565). „Das ist eben die Merkwürdigkeit," sagt

er, „der Charakter anderer Völker ist gemacht durch ihre Geschichte. Die Deutschen haben als solche in den letzten Jahrhunderten keine Geschichte; was ihren Charakter erhalten hat, ist darum etwas schlechthin Ursprüngliches; sie sind gewachsen ohne Geschichte.“ Und anderwärts (VII. S. 572): „also der merkwürdige Zug im Nationalcharakter der Deutschen wäre eben ihre Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus, ihre rein geistige Ausbildung.“

Was heißt das, meine Herren, sie sind gewachsen ohne Geschichte? Was schmiedet die feste Zusammengehörigkeit der Familie? Es ist die Gemeinschaftlichkeit ihres Schicksals, ihrer Leiden und Freuden, ihrer Erfolge und Unfälle. So bei einem Volke. Kriege und Friedensschlüsse, Siege und Niederlagen treffen und durchzittern ein Volk gemeinschaftlich von einem Ende des Reiches bis zum anderen, zimmern unter diesen schweren Schlägen seine feste Zusammengehörigkeit, die Gemeinsamkeit seines Bewußtseins. Nicht dies war in Deutschland der Fall. Der eine Stamm schaute zu bei den Kriegen, die der andere führte, oder der eine gewann selbst bei den Niederlagen, die der andere erlitt. Wenn wir also dennoch einen gemeinsamen deutschen Nationalcharakter haben und festgehalten haben, so haben wir ihn nicht aus den Händen dieser äußeren Geschichte und ihrer Erlebnisse empfangen.

Diese erste Entwicklung war leicht und wird auch noch von Fichte selbst ausdrücklich gemacht.

Aber was heißt jenes andere: die Existenz der Deutschen — und dies sei das Merkwürdige — sei eine Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus? — Dies liegt tiefer, meine Herren, und muß von uns im Sinne des vorigen ergänzt werden.

Wenn Louis XIV. das berühmte l'état c'est moi, der Staat, das bin ich, aussprach, so liegt hierin vermöge der Kraft der arithmetischen Gleichung an sich auch schon das andere umgekehrte Gefühl: moi c'est l'état, ich bin der Staat. Und wie hätte es anders sein können, meine Herren? Wo die Macht eines französischen Herrschers zu Ende ging, da ging auch dieses Volkes Zunge zu Ende, wo sein Schalten seine Grenze fand, da fand auch dieser Volksgeist und seine Sitte eine Grenze. Beides deckte sich und erzeugte so instinktmäßig und durch die Natur der Sache das Gefühl, daß dieser Monarch mit diesem Volksgeist identisch und nur sein Repräsentant sei.

Anders infolge des Landesfürstentums in Deutschland! Wo dieses Fürsten Macht zu Ende ging, da ging dieses Volkes Sprache und Geist nicht zu Ende, wo dieses Fürsten Schalten seine Grenze erreichte, da ging dieser Volksgeist, seine Kultur und Gesittung weiter. Dies erzeugte notwendig in der Auffassung ein Nichtzusammenfallen, ein sich Spalten beider Momente, eine Selbständigkeit und Jenseitigkeit des Fürstentums gegen den Volksgeist.

Das Fürstentum, meine Herren, kann sich selbst in gedoppelter Weise auffassen.

Das Fürstentum kann sich auffassen als Staatsinstitution. So ist es teilhaftig der Heiligkeit des Volksgeistes selbst und aller seiner öffentlichen Einrichtungen. Oder es kann sich auffassen nicht als Staatsinstitution, sondern wie wir sagten als ein Selbständiges und Jenseitiges gegen den Volksgeist; so faßt es sich auf als ein von einer besonderen und ihm eigentümlichen Heiligkeit getragenes eigenes und somit privates Recht auf den Besitz dieses Volksgeistes — als ein historisch erworbenes Recht, welches von einer anderen Beschaf-

fenheit und Göttlichkeit sei, als diejenige des Volksgeistes selbst.

Die erste Auffassung war bei dem deutschen Landesfürstentum von vornherein nicht möglich, weil keiner dieser Fürsten zusammenfiel mit der Ausdehnung des deutschen Geistes. In bezug auf den besonderen Volksstamm aber, Preußen, Sachsen, Braunschweiger, Württemberger etc., und innerhalb derselben scheint es, als hätte diese Auffassung nun dennoch obwalten können, und freilich konnte eben der Schein derselben obwalten und hat zeitenlang, im aufgeklärten Absolutismus, wirklich und aufrichtig obgewaltet. Indem nun aber der preußische Volksgeist kein besonderer war gegen den braunschweigischen, sächsischen, württembergischen Volksgeist etc., indem der deutsche Volksgeist sich identisch fortsetzte über die Grenzen dieser einzelnen Territorien, war hierdurch an sich schon die Auffassung gegeben und mußte seit dem ersten Konflikt zum unverlierbaren Bewußtsein kommen, daß auch innerhalb dieser zufälligen Abscheidungen, die keine Abscheidungen des Volksgeistes waren, das Fürstentum etwas Privates und Apartes, ein von einer besonderen und ihm eigentümlichen Heiligkeit getragenes Privatrecht sei auf den Besitz dieser zufälligen Volksfraktion, nicht eine Staatsinstitution derselben [1]).

---

[1]) Vgl. mit diesen Ausführungen die Note zum III. Kapitel des II. Abschnittes der „Theorie der erworbenen Rechte" (1. Bd. des „Systems der erworbenen Rechte"), wo Lassalle darzulegen sucht, daß der „kulturhistorische Gang aller Rechtsgeschichte" darin besteht, „immer mehr die Eigentumssphäre des Privatindividuums zu beschränken, immer mehr Objekte außerhalb des Privateigentums zu setzen". Auch dort wird (im 7. Bande dieser Ausgabe) die Tatsache, daß „überhaupt kein Deutsches Volk da sei" als eine Frage des Privatrechts — nämlich des Eigentums der Fürstenfamilien — betrachtet. Wie aber diese Eigen-

Dies also heißt es: die Existenz der Deutschen ohne Staat. Dies, dieses Ärmste, bildet die Trauer und Abstraktion unserer Lage, daß wir trotz aller scheinbaren Formen des Staates und in demselben noch nicht einmal irgend ein Staat, sondern ein Privatbesitz sind. Dies bildet die stets sich erneuende und die Brust der Bevölkerung beklemmende Krise, daß unser Fürstentum sich noch nicht als Staatsinstitution, sondern als ein apartes, von der Heiligkeit des Volksgeistes noch getrenntes Recht auf den Besitz desselben auffaßt, und wir es daher noch nicht einmal zum Dasein und zur Anerkennung als Staat überhaupt gebracht haben.

Dies bildet also, nach Fichte, unsere Existenz ohne Staat.

Und dies, daß wir trotzdem, ohne jede Gemeinschaftlichkeit der Geschichte, ohne jede staatliche Erziehung, den Begriff des deutschen Volkes und seiner Nationalität in uns festgehalten haben — dies bildet unsere Existenz über den Staat hinaus.

Wie allein haben wir ihn, wie allein können wir ihn somit festgehalten haben?

Als reine geistige Ausbildung, sagt Fichte, das heißt als eine reine metaphysische Innerlichkeit ohne historisches Dasein, als rein innerlicher, rein geistiger Volksbegriff ohne äußeres Sein; als ein reines Denken, wel-

---

tumsfrage nach Lassalle gelöst werden sollte, dafür kann, wenn man die hier im Text entwickelten Ausführungen mit der Lassalleschen Erklärung des Begriffs der erworbenen Rechte und seiner Antwort auf die Frage vergleicht, wann erworbene Rechte als verfallen zu betrachten sind, gar kein Zweifel obwalten. Kein Fürstenrecht, das ein Recht auf eine Fraktion des deutschen Volkes zu sein beanspruchte, war mit dem deutschen Volksgeiste noch vereinbar. D. H.

ches bei unseren Dichtern als ideale Sehnsucht und bei unseren großen Philosophen als die harte Arbeit der Metaphysik jene innere Entwicklung hat, deren Inhalt und Bedeutung, wie wir früher gesehen, eben gerade nur darin besteht, daß dieser Gegensatz von Denken und Sein überwunden, daß die Identität von Denken und Sein erzeugt und aus dem tiefsten Innern des Geistes heraus erobert wird. So daß nun erst von hier aus die gewaltige nationale und politische Bedeutung der deutschen Metaphysik ihr wahrhaftes und tiefstes Verständnis erlangt und die deutsche Metaphysik sich hier erweist als das innerste und typische Gesetz, welches der gesamten deutschen Geschichte gegeben ist, als das vorbildliche Gesetz, welches auch Gestalt und Inhalt, Weg und Ziel unserer realen politischen Entwicklung bereits in sich enthält.

Dieser noch immer als rein geistige Bildung vorhandene deutsche Geist, der noch dazu den Gegensatz von Sein und Denken in sich überwunden hat und somit das Sein als eine ihm schlechthin zugehörige Wirklichkeit weiß und fordert, — dies ist es also, was Fichte meint, wenn er sagt: der Begriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich, er ist ein Postulat der Zukunft; ein Postulat, das heißt die Forderung einer zukünftigen Wirklichkeit, die ihm noch gänzlich gebricht, als deren Forderung er aber schlechthin existiert, weil seine gesamte geistige Bildung und Entwicklung, die Tat seines ganzen bisherigen Lebens eben nichts ist, als dies: sich zu dieser Forderung entwickelt zu haben, diese Forderung zu setzen und zwar als eine bereits innerlich überwundene schlechthin und unbedingt zu setzen.

Welches ist also der sich hieraus ergebende kennzeichnende Charakter dieser zukünftigen realen Geschichte.

Hier fällt zunächst Fichte wieder ein: „Dies hat die Deutschen bisher gehindert," sagt er, „Deutsche zu werden, ihr Charakter liegt in der Zukunft; jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben — daß sie sich selbst mit Bewußtsein machen. Es wäre die glorreichste Bestimmung."

Sich mit Bewußtsein machen — das also wäre nach Fichte jene glorreichste, jene spezifische und unterscheidende Bestimmung des deutschen Geistes. Aber wie? Auch von der französischen Revolution am Ende des vorigen Jahrhunderts sagt Hegel: solange die Sonne am Firmamente stehe und die Planeten um sie kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Täuscht sich also Fichte hier, oder welches wäre hiervon dennoch das unterscheidend Deutsche?

So gewaltig auch die Aufgabe der französischen Revolution war — das französische Volk fand bereits einen französischen Boden vor, der ihm geschichtlich entstanden war. Die französische Revolution vollbrachte somit immerhin nur eine andere umformende Einrichtung des bereits geschichtlich bestehenden französischen Staates.

Das deutsche Volk hat kein deutsches Territorium! Ein abgeschiedener Geist irrt dieses Volk, das deutsche Volk, umher, bestehend in einer bloßen geistigen Innerlichkeit und lechzend nach einer Wirklichkeit, ein Postulat der Zukunft! Dem metaphysischen Volke, dem deutschen Volke, ist so durch seine gesamte Entwicklung und in höchster Übereinstimmung seiner inneren und äußeren Geschichte, dieses höchste metaphysische Los, diese

höchste weltgeschichtliche Ehre zugefallen, sich aus dem bloßen geistigen Volksbegriff einen nationalen Boden, ein Territorium zu schaffen, sich aus dem Denken ein Sein zu erzeugen. Dem metaphysischen Volk die metaphysische Aufgabe! Es ist ein Akt wie der Weltschöpfungsakt Gottes! Aus dem reinen Geist heraus soll nicht eine ihm gegebene reale Wirklichkeit bloß gestaltet, sondern sogar die bloße Stätte seines Daseins, sein Territorium erst geschaffen werden! Dies ist es, was noch nicht dagewesen, seitdem Geschichte ist. Aller Volksgeist ging in der Geschichte seit dem grauesten Altertume aus von einem bestimmten geschlossenen Boden, der seine Stätte bildete, und von welchem aus er sich weiter entwickelte, sich innerlich fortbildete, äußerlich eroberte und kolonisierte. Oder aber es ging, wie in Amerika, eine Kolonisation aus von Individuen, und es entstand auf deren Territorium allmählich durch Assimilation derselben erst ein Volk und eine Art von Volksgeist. Dem deutschen Geiste allein hat seine ursprüngliche Anlage, haben die Sterne seiner Entwicklung das Los geworfen, sich aus dem als rein geistige Bildung entwickelten Volksbegriff, sich aus einem geschlossenen, aber als eine metaphysische Innerlichkeit existierenden Volksgeist sein Reich, den Boden seines Daseins erst zu erzeugen!

Indem hier das Sein aus dem reinen Geiste selbst erzeugt wird, mit nichts Geschichtlichem, nichts Naturwüchsigem und Besonderem verwachsen, kann es nur sein, des reinen Gedankens Ebenbild sein, und trägt hierin die Notwendigkeit jener Bestimmung zur höchsten und vollendetsten Geistigkeit und Freiheit, die ihm Fichte weissagt.

Dies ist also der tiefe entwickelte Sinn jenes: sich mit Bewußtsein machen, welches Fichte als die

spezifische Aufgabe des deutschen Geistes, als die glorreichste aller geschichtlichen Bestimmungen verkündet.

Wie aber? Geziemt es uns, uns dieser Aufgabe zu rühmen, uns, die wir scheinbar fünfzig Jahre nach Fichtes Tode noch immer keinen Schritt zur realen Vollbringung dieser Aufgabe getan haben?

Und hier sehen Sie, meine Herren, wie die Zeit sich erfüllt und alle echte Philosophie sich bewahrheitet.

Was in dem einen Zeitalter Philosophie ist, sagt Fichte in seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 16. Vorlesung, das ist Religion im nächstfolgenden Zeitalter.

Kaum sind 50 Jahre verflossen seit Fichtes Tode, und bereits ist jenes philosophische „Sich mit Bewußtsein machen", das er sich damals in der philosophischen Einsamkeit seines Denkens sagte, ohne Verständnis und Teilnahme dafür in der Außenwelt — bereits ist es zur Religion geworden und durchbebt heute unter dem populären und dogmatischen Namen der deutschen Einheit jedes edlere deutsche Herz.

An dem Tage, wo alle Glocken läutend die Fleischwerdung dieses Geistes, das Geburtsfest des deutschen Staates, verkünden werden, — an diesem Tage werden wir auch das wahre Fest Fichtes, die Vermählung seines Geistes mit der Wirklichkeit feiern.

GOTTHOLD EPHRAIM LESSING

VON

FERDINAND LASSALLE

ZUERST ABGEDRUCKT IN
WALESRODE'S DEMOKRATISCHE STUDIEN, BAND II
HAMBURG 1861



VORBEMERKUNG.

Der zweite Band der „Demokratischen Studien“ erschien im Jahre 1861, der Beitrag aus Lassalles Feder, den er enthält, datiert jedoch seiner Entstehung nach, wie aus einer Einleitungsnote Lassalles hervorgeht, gegen drei Jahre früher. Diese Note lautet:

„Wir bemerken, daß der nachfolgende Aufsatz im November 1858, kurz nach dem Erscheinen von Stahrs „Lessings Leben und Werke“, welches uns zu demselben den äußeren Anlaß gab, von uns niedergeschrieben worden ist, seine Veröffentlichung aber damals unterblieb.

Der Verfasser.“

Bestimmtes darüber, aus welchen Gründen der Aufsatz nicht zur Zeit seiner Niederschrift veröffentlicht wurde, ist, soviel wir wissen, nicht bekannt geworden. Möglich, daß die Affäre Lassalle-Fabrice, die um jene Zeit gespielt und viel Staub aufgewirbelt hatte, Lassalle, obwohl nicht er, sondern sein Gegner der Kompromittierte war, für eine Weile die Spalten derjenigen Organe verschloß, in welchen seine Abhandlung hätte erscheinen können. Die bürgerliche Sitte fragt bekanntlich nicht, wer einen öffentlichen Skandal verschuldet hat, sondern nur, wer in ihn verwickelt war. Indes sprechen wir hier nur eine Vermutung aus, es mögen auch andere Umstände die sofortige Veröffentlichung des Aufsatzes verhindert haben.

In bezug auf diesen selbst sei in Kürze folgendes bemerkt.

Lassalle folgt in seiner Würdigung der geschichtlichen Bedeutung Lessings durchgängig dem Urteil Heines, und wenn seine Darstellung auch vorwiegend hegelianisch-ideologisch gehalten ist, d. h. der „Idee“ eine selbständig

schöpferische Rolle zuweist, — gleich in der Einleitung wird z. B. die französische Revolution aus der Auflehnung des „Geistes“ gegen das „Grabgewölbe seiner Wirklichkeit“, aus dem Gegensatz des „Individuums“ gegen das Hergebrachte erklärt — so trifft er in der Hauptsache, d. h. was den Einfluß Lessings auf die Entwicklung des öffentlichen Geistes in Deutschland anbetrifft, doch das Richtige. Es ist das um so mehr hervorzuheben, als es in Deutschland nicht an Versuchen gefehlt hat, den kühnen und edlen Streiter für das Recht der freien Forschung um jeden Preis herunterzureißen.

Kein vernünftiger Mensch wird Lessing als einen Dichter ersten Ranges, als einen unübertroffenen Philosophen hinstellen. Aber es nimmt der großen Bedeutung, die Lessing für die deutsche Dichtkunst gehabt hat, nicht das Geringste, daß in seinen eigenen Dichterwerken das Können hinter dem Wollen zurückblieb. Ebenso hat der Rest von Deismus, der noch bei Lessing zurückgeblieben war, ihn nicht gehindert, Größeres für die Bekämpfung allen Pfaffentums auszurichten, als die erhabenen Vorbilder der „realistischen“ Geister, die heute Lessing „fälschlich als Aufklärer verschrien“ sein lassen, weil er einmal von einer „dritten kommenden christlichen Offenbarung“ gesprochen. (Vgl. den Artikel „Lessing-Episode“ in der „Gesellschaft“, Heft 4, 1891.)

Eine der sympathischsten Eigenschaften Lassalles war die aufrichtige Dankbarkeit, die er den geistigen Heroen der Menschheit entgegenbrachte. Sie prägt sich auch in diesem Aufsatz über Lessing aus. Braucht man deshalb anzunehmen, daß Lassalle Lessings Fehlern gegenüber blind gewesen? Gewiß nicht. Er hielt es nur nicht für nötig, bei jeder Gelegenheit großes Aufheben von ihnen zu machen.

Ed. Bernstein.



GOTTHOLD EPHRAIM LESSING



1. Lessing vom kulturhistorischen Standpunkt.

2. G. E. Lessings Leben und Werke, von Adolph Stahr. Berlin bei Guttentag, 2 Bde.

Wir leben in einer Epigonenzeit und gerade zu ihrer Überwindung läßt sich gegenwärtig schwerlich Besseres in ihr tun, als uns in die leuchtenden und abgeschlossenen Gestalten unserer größeren Vorfahren zu vertiefen und in ihnen Sammlung und Stärkung, Gewißheit unseres nationalen Berufs und Auffrischung unseres nationalen Genius zu suchen.

Dies ist auch der mehr oder weniger instinktive Grund, der die literarische Produktion unserer Zeit so überwiegend auf das Ende des vorigen Jahrhunderts, auf den unvergänglichen Ruhm unserer Goethe- und Schillerperiode zurückwirft. Aber so glänzend diese war, sie war selbst nur wieder das Entwicklungsresultat der ihr voraufgehenden Epoche, und diese ist es, welcher der Lorbeer gebührt, Deutschland aus der unsäglichen geistigen Verdumpfung gerissen zu haben, in die es seit dem westfälischen Frieden fast ein volles Jahrhundert versunken war. — Die Mitte des vorigen Jahrhunderts ist die Periode, von der wir sprechen, und in zwei Männer faßte sie sich ganz und gar zusammen, die, wie sehr auch getrennt durch Stellung und Verhältnisse, wie sehr auch einander entgegengesetzt durch Bildung und Geschmack, durch Neigung und Richtung, dennoch nur einen und denselben Zeitgedanken in der so

verschiedenen Sphäre ihrer Tätigkeit verwirklichen: — Friedrich der Große und Lessing.

Von beiden pflegt man zu sagen, daß sie ihrer Zeit unendlich überlegen gewesen seien. Aber seiner Zeit noch so weit überlegen sein, heißt nur: sie zum vollständigsten Ausdruck bringen! —

Werfen wir einen Blick auf das Charakteristische jener Epoche, so liegt dies in Frankreich wie Deutschland übereinstimmend darin, daß eine Wirklichkeit vorgefunden wird, welche, nach allen Seiten hin ein unlebendiges und verknöchertes Produkt vergangener Jahrhunderte, dem Individuum nirgends die Möglichkeit eines Eingreifens in dieselbe, einer Betätigung seiner eigenen Lebendigkeit und seiner geänderten Bedürfnisse gestattet. Hergebrachte, mit der damaligen Gegenwart selbst in keinerlei Zusammenhang mehr stehende Formen beherrschen alle Gebiete des Daseins, sind in Staat und Religion, in Kunst und bürgerlichem Leben die allein gültigen, unantastbaren Normen, die jeden lebendigen Trieb im voraus ersticken und allem, was geschieht, diese scharf ausgeprägte Physiognomie eines altgeborenen philiströsen Zopftums geben, welche in Deutschland jene Periode kennzeichnet.

Bei einem solchen Tode des Geistes ist die ihn in seinem Innersten beschäftigende Frage nur die eine: ob er das Grabgewölbe seiner Wirklichkeit wird sprengen können, oder ob er in dieser Versteinerung verharren muß, durch kein entzauberndes Wort zu neuem Leben, zu neuem Rechte auf sich selbst erweckt.

In Frankreich war diese Spannung gegen das Gewordene eine so ungeheuere und komprimierte, daß man eben deshalb sogar mit dem Begriff der Geschichte und ihrer Entwicklung überhaupt (Zivilisation) gänzlich brach und auf den Naturzustand des Subjekts als das dagegen Wahre

und Höhere zurückgehen wollte. (Rousseau.) Und eben weil in Frankreich keine bestehende Macht von oben herab diesen Umschwung vollzog, ist er dort in der Wirklichkeit später zum Durchbruch gekommen, aber deshalb auch von um so gründlicheren Konsequenzen begleitet gewesen.

In Deutschland war es Friedrich der Große, welcher in seiner Auflehnung gegen alle historischen Machtverhältnisse, gegen Kaiser und Reich, diesen Umschwung in die Hand nahm. Das war kein Krieg im gewöhnlichen Sinne, in dem es sich nur um die gleichgültige Frage handelte, ob ein Landstrich diesem oder jenem Fürsten gehören solle, das war eine — Insurrektion, welche der Marquis von Brandenburg, wie er am Hofe der Madame von Pompadour genannt wurde, gegen die Kaiserfamilie, gegen alle Formen und Überlieferungen des Deutschen Reiches, ja gegen den einmütigen Willen des europäischen Kontinents unternahm, eine Insurrektion, die er durchkämpfte wie ein echter, auf sich selbst gestellter Revolutionär, das Gift in der Tasche! Und gleichsam, damit auch in den Formalien nichts fehle, was dazu dienen konnte, die Bedeutung des großen Kampfes in sein rechtes Licht zu stellen, unterließ es das Deutsche Reich ebensowenig, seinen Achtprozeß gegen Friedrich zu schleudern, als es dessen Gesandter in Regensburg unterließ, den die Insinuation besorgenden Reichstagsboten unter dem Beifallklatschen von ganz Deutschland die Treppe hinunterwerfen zu lassen.

Es sollte sich jetzt zeigen, ob die Gegenwart die Kraft noch besitze, die historische Wirklichkeit nach eigenem Willen wieder in Fluß zu bringen, oder ob sie sich für immer verloren geben müsse an das verknöcherte Gebäude eines überlebten Staatszustandes.

Und es zeigte sich! Als der Hubertusburger Friede

geschlossen wurde, hätte der Deutsche Kaiser der Sache nach bereits ganz ebensogut die Deutsche Kaiserkrone niederlegen und die Auflösung des Reiches proklamieren können, wie er dies ungefähr 40 Jahre später bei der Stiftung des Rheinbundes wirklich tat.

Die Ohnmacht des Bestehenden war dargetan, die Mumiendecken waren von dem Leichnam des Deutschen Reiches gerissen worden. Das Überlieferte war als tot und machtlos nachgewiesen — ein neues Leben mußte beginnen.

Bloß von dieser insurrektionellen Bedeutung seines Kampfes aus läßt sich der Zauber begreifen, den die Erhebung Friedrichs auch außerhalb seiner Staaten, und trotz der Gräuel und Lasten des Krieges, auf das ganze zujauchzende Deutschland ausübte.

Wie in Rußland am Osterfeste die Begrüßung ist: „Christ ist erstanden!" und die Antwort hierauf: „Ja wahrhaftig, er ist erstanden!" so ging ein solches aufjubelndes Gefühl erlösender Auferstehung durch die erstaunten Länder. Der Alp war gestürzt, der so lange das Leben zusammengeschnürt hatte. Es gab wieder eine Gegenwart, eine nicht mehr nur historische, eine neue, eine selbsterworbene Lage der Dinge!

Und es verminderte die intensive Macht dieses Dranges in nichts, es verallgemeinerte nur seine Ansteckung, wenn er, wie fast stets notwendig, in Zuschauern und Akteuren des großen Entstehungsdramas mehr oder weniger unklar über seinen eigenen Inhalt und seine notwendigen Folgen, wie ein geistiger Instinkt, wie eine die einzelnen unbewußt durchdringende Atmosphäre wirkte. Die Worte, mit denen sich Lessings Major von Tellheim darüber rechtfertigt, Dienste unter Friedrich dem Großen genommen zu haben: „Ich ward Soldat, aus Parteilichkeit, ich weiß

selbst nicht für welche politischen Grundsätze" — so konnte damals ebensosehr das ganze beifallklatschende Europa[1]) sich selber antworten, wenn es sich um den innersten Grund dieses Beifalls hätte fragen wollen. Und merkwürdig ähnlich im Hauptpunkt schreibt Friedrich der Große selbst, schon als er sich in den ersten schlesischen Krieg begibt, an seinen Freund Jordan: „Meine Jugend, das Feuer der Leidenschaften, Begierde nach Ruhm, selbst, um Dir nichts zu verhehlen, Neugierde und endlich ein geheimer Instinkt haben mich der sanften Ruhe, die ich genoß, entrissen." (W. W. VIII. S. 85.)

Auch die Reformen Friedrichs im Innern sind nur die notwendigen Folgen der hier aufgezeigten Bedeutung seiner Erhebung, und die Aufklärung, wie man jene Periode zu bezeichnen pflegt, ist überhaupt nichts anderes als: die zum Bewußtsein gekommene Überlegenheit des Subjekts über die Welt seiner Überlieferungen. War diese zum Prinzip proklamiert, auf welchem das Bestehen des Staates nach außen beruhte, so mußte sie sich auch nun von selbst in dem Innern des Staates und der Verwaltung durchführen. —

Aber alles Revolutionieren in der äußeren Wirklichkeit bleibt selbst äußerlich und verläuft im Sande, wenn es dem Geist nicht gelingt, ebensosehr mit der historisch überlieferten Welt des geistigen Innern fertig zu werden, sein neues Prinzip durch alle ihre Instanzen und Gebiete durchzuführen und sie von neuem aus ihm aufzubauen.

Und hierzu erfand die Geschichte — Lessing.

---

[1]) Dieses Bild, das Lassalle überhaupt gern gebraucht, ist natürlich nur sehr bedingt zu verstehen. D. H.

Wir sagen, sie *erfand* ihn. Denn gleichwie ein Instrument in seiner Einrichtung und Gestaltung im voraus die Zwecke und Funktionen an sich trägt, die es vollbringen soll, so lagen in dieser merkwürdigen und reichen Natur alle die gewaltigen und sich scheinbar widersprechenden Eigenschaften vereinigt, diese Frische und dieser vor keinem Bücherstaub zurückschreckende Wissensdurst, dieser unmittelbare Schönheitssinn, und dieser Trieb des tiefsten begrifflichen Denkens, diese Allseitigkeit und diese Fähigkeit, sich in jedes Einzelne so zu vertiefen, als wenn es Alles wäre, diese zerschmetternde Stärke der Persönlichkeit und dieser Haß gegen alle Willkür derselben, diese wesentlich kritische Richtung und diese Fähigkeit, die Kritik zum eigenen positiven Schaffen steigern zu können, — deren Vereinigung allein ihn befähigte, zu werden, was er ward: der siegreiche Revolutionär im Reiche des Geistes, der Rächer und Wiederhersteller der untergegangenen Präsenz [1]) des lebendigen Selbstbewußtseins in Literatur, Kunst, Religion, Ethik, Geschichte.

An dem Faden *dieses einen Begriffs*, das Prinzip der lebendigen Präsenz des Selbstbewußtseins und seiner treibenden Innerlichkeit zum Durchbruch zu bringen in allen Adern der geistigen Welt, die nicht weniger als die äußere von toten Überlieferungen beherrscht, von äußerlichen Normen und dem Formelkram einer um allen inneren Zusammenhang mit der Gegenwart gekommenen Vergangenheit eingeschnürt und erdrückt war — an diesem Faden hängt die gesamte Tätigkeit Lessings; alle seine so mannigfaltigen Produktionen sind nur Radien diesem einheitlichen Zentralpunkt entflossen. Was jetzt gelten soll, muß sich dem Subjekte durch sich selbst bewähren, und

---

[1]) Gegenwärtigkeit.

diese Bewährung liegt nur darin, daß es der eigenen inneren Natur des Subjekts entspricht. Lessing ist nichts anderes als der weltliche Luther, als der durch keine religiöse Voraussetzung mehr beschränkte Luther. Die unmittelbare innere Gewißheit des Glaubens schlägt daher hier in die entwickelte innere Gewißheit verständigen Denkens um. Das Testimonium spiritus sancti[1]) wird hier zum immanenten Selbstbewußtsein des Subjekts, zu seinem eigenen verständigen Begriff von der Sache.

Und eben deshalb ist Lessing nichts anderes als — wir schreiben dies Wort nieder ganz unbekümmert um alles etwaige Nasenrümpfen — der größere Luther, der dort das Gebiet der Religion nicht weniger als alle andern Felder des Geistes seinem neuen Begriffe unterwarf.

Zuerst ging es an das Drama. Hier herrschte im ungestörten Alleinbesitz die französierte antike Tragödie. Die Regeln des gleich einem Kirchenvater kanonisierten Aristoteles waren in dem seichtesten Formalismus verkommen. Stoffe, die einer fernen, in ihrem innersten Wesen nicht mehr verstandenen Vergangenheit entnommen waren, sollten das Kunstmonopol haben, die tragische Erschütterung hervorbringen. — Es war nicht zweifelhaft, in welcher Weise sich die geschilderte Richtung zu dieser Versteinerung des Tragischen verhalten mußte. Es war nicht zweifelhaft, aber darum nicht weniger eine weltbewegende Tat. An Stelle jenes überlebten formellen Kanons setzte Lessing seine auf den inneren Begriff der tragischen Kunst zurückgehende Kritik derselben, die ihn zu dem Resultate brachte, daß der um die Regeln des Aristoteles so unbekümmerte Shakespeare dem wahren Wesen der antiken

[1]) Zeugnis des heiligen Geistes.

Tragödie näher stehe als die Franzosen; an Stelle der Corneille-Racine-Voltaireschen Tragödie setzte er das bürgerliche Drama, und zunächst Miß Sarah Sampson. Die gegenwärtige Welt des Geistes — das ist der weltbewegende Charakter dieser Tat — diese lebendige Quelle seiner Leiden und Freuden, sollte vom Geiste auch im Gebiete der tragischen Kunst sich erobert, die tragische Kunst zur Darstellung seines ihn bewegenden und erfüllenden gegenwärtigen Inhaltes umgestaltet werden. Man muß bei dem „bürgerlichen Drama" bei Lessing an nichts weniger denken, als an die geistlose Versumpfung, in welche dieser Begriff später in der Ifflandschen Periode verfiel. Bei Lessing handelt es sich stets um die großen Gegensätze des Geistes, um seine reellen und wahren Interessen. Minna von Barnhelm ist bereits ein politisches Drama. Bis vor kurzem noch lag unsere heutige Bühne unter dem Drucke eines Verbotes, welches nicht gestattete, Fürsten des preußischen Regentenhauses auf die Bretter zu bringen. Nun, in Minna von Barnhelm ist bereits nicht die Person, aber der Geist Friedrichs des Großen, seine Regierungshandlungen und Maximen, der Siebenjährige Krieg, der Gegensatz zwischen Sachsen und Preußen, der ganze Charakter und die Lebensluft jener Periode, wie sie durch das große Ereignis des eben beendigten Krieges bestimmt war, in Szene gesetzt und auf die Bühne gebracht. (Man vergleiche die schöne Ausführung Stahrs hierüber, Band I S. 216 bis 222.) —

Selbst die Prosa, welche Lessing in Minna von Barnhelm und der Emilia Galotti zur Sprache des Dramas machte, später übrigens im Nathan selbst wieder aufgab, war damals dem steifen Alexandriner gegenüber ein Fortschritt, war eine durch jenes inhaltliche Prinzip selbst

hervorgebrachte Form. Es war die Sprache der realen Natürlichkeit, die nur für den Inhalt der Gegenwart, unmöglich für eine notwendig auf Stelzen einherschreitende Heroen- und Götterwelt gebraucht werden konnte. —

Von diesem Prinzip der geistigen Gegenwärtigkeit als der allein bewegenden Seele des Dramas ist Lessing nie wieder abgegangen. Jener bis aufs äußerste getriebene Konflikt zwischen der inneren Freiheit des Subjekts, seinem Rechte auf Selbständigkeit und Ehre, und einer äußeren Übermacht, welcher in Emilia Galotti spielt und zuletzt in echt römisch-republikanischer Weise mit einem Selbstmord seitens der Helden, ja mit einem Morde des eigenen Kindes, als dem höchsten Triumphe der unbesiegbaren Freiheit und Selbstbestimmung der Person endet, — dieser Konflikt hätte damals ebenso gut in jedem kleinen deutschen Fürstentume spielen können. Und wie schön hat Lessing in dem Prinzen diese moderne Fürstennatur, die im Unterschiede von der alten Tyrannis nicht selbst verschuldet, sondern in heuchlerischer Selbstbelügung alles dem Diener aufbürdet, zu schildern gewußt!

Vom Nathan, der drei Religionen dramatisiert, bedarf es vollends keiner Bemerkung, wie er nur den innersten Geist der Zeit zu seinem Inhalt hat, und hier, wie in jedem Lessingschen Drama, ist es immer nur der volle Wert des auf sich selbst gestellten, von Geburt, Religion, Lage, Gunst der Großen und allen objektiven Umständen unabhängigen Selbstbewußtseins, welcher gefeiert wird.

Lessing ist daher par excellence der Dichter der humanen Idee. Brechen seine Helden auch noch nicht wie Tell zur äußeren Freiheit durch, — obgleich Lessing auch hierzu schon in den Fragmenten des Spartakus und des Henzi den Anlauf nahm — so verstehen sie es dafür

meisterhaft, sich in ihrer inneren zu behaupten. Ja sogar scheinbar abweichende Züge stimmen hiermit überein. So ist aufgefallen, daß Lessing wiederholt mit Vorliebe den Soldatenstand, im Tellheim wie in Odoardo Galotti, gefeiert hat. Aber der Soldatenstand ist in der Tat derjenige, der, wenn ihn nicht besondere historische Verhältnisse in einen Gegensatz zum Land und dadurch in eine kulturfeindliche Stellung werfen, vorzüglich geeignet ist, individuelle Tüchtigkeit und Selbständigkeit zu erzeugen. Im Felde, wie Schiller sagt:

„— Da steht kein andrer für ihn ein,
Auf sich selber steht er da ganz allein."

Klar genug spricht sich Tellheim darüber aus, wenn er sagt, daß er Soldat ward — „aus der Grille, daß es für jeden tüchtigen Mann gut sei, sich in diesem Stande eine Zeitlang zu versuchen, um sich mit allem, was Gefahr heißt, vertraut zu machen, Kälte und Entschlossenheit zu lernen." Es ist der echte Lessingsche Begriff der selbständigen Persönlichkeit, der uns hier entgegentritt. —

Wie klar bewußt sich Lessing über sein treibendes Prinzip in der tragischen Kunst war, wie warm durchdrungen er war von dem Begriff des nationalpolitischen Dramas als der intensivsten Steigerung, zu welcher es die geistige Gegenwärtigkeit des dramatischen Konflikts in der Gemütswelt der Hörer zu bringen vermag, wie er in diesem höchsten Inhalt der geistigen Interessen die Macht und den Stoff sieht, die am tiefsten das Individuum zu bewegen und zu ergreifen haben, spricht sich vielleicht am deutlichsten in seinen Äußerungen über Du Belloys „Belagerung von Calais" aus, ein Stück, welches damals ein so großes Aufsehen in Frankreich erregt hatte. „Wenn es dies Stück nicht verdiente," sagt Les-

sing, „daß die Franzosen ein solches Lärmen damit machten, so gereicht doch dieses Lärmen selbst den Franzosen zur Ehre. Es zeigt sie als ein Volk, das auf seinen Ruhm eifersüchtig ist, auf das die großen Taten seiner Vorfahren ihren Eindruck nicht verloren haben, das von dem Werte eines Dichters und von dem Einflusse des Theaters auf Tugend und Sitten überzeugt, jenen nicht zu seinen unnützen Gliedern rechnet, dieses nicht zu den Gegenständen zählt, um das sich nur geschäftige Müßiggänger kümmern. — Wie weit sind wir Deutsche in diesem Stück noch hinter den Franzosen! Es gerade herauszusagen, wir sind gegen sie noch die wahren Barbaren. — — Man erkenne es immerhin für französische Eitelkeit. Wie weit haben wir noch hin, ehe wir zu einer solchen Eitelkeit fähig sein werden!"[1])

Und es ist wieder nur eine — und eine wie deutliche — Konsequenz seines oben entwickelten Prinzips, wenn er anderwärts und über ein anderes Gebiet den gewaltigen Satz aufstellt, daß der Name eines wahren Geschichtschreibers nur demjenigen zukomme, „der die Geschichte seiner Zeiten und seines Landes beschreibt". —

Vom Drama war nur ein Schritt zur Kunst überhaupt. Was bei den Franzosen das große Wort in der Ästhetik jener Zeit führte, war „der gute Geschmack", dies reine willkürliche Belieben, das noch heute unsere sogenannte gebildete Gesellschaft beherrscht. Und da bei der reinen Willkür niemals stehen geblieben werden kann, da sie ferner als das selber der Sache Äußerliche sich wieder nur an Äußerlichkeiten hinverlieren kann, so er-

[1]) Lessings W. B. VII, S. 79, Maltzahnsche Ausg.

forderte „der gute Geschmack" wieder „die Muster". Die Willkür des einen hatte zu ihrer notwendigen Folge die Äußerlichkeit der anderen.

So war es in letzter Instanz auch hier wieder das Äußerliche, das Gegebene als solches, welches die Kunst überhaupt beherrschte, die eben dadurch jeder immanenten Gliederung nach ihrem inneren Begriff entnommen war. Die Klassiker, besonders Homer, galten einmal für „solche Muster" im Reiche des Schönen, und so war denn durch diese Äußerlichkeit der Geschmackswillkür und ihrer Muster die konfuseste Verwirrung in den Gebieten dieses weiten Reiches eingetreten. Was für das eine galt, sollte unterschiedslos auch für das andere gelten. In blendenden Antithesen wurde die Poesie aufgefaßt als eine „redende Malerei", die Malerei als eine „stumme Poesie". Das Wesen der bestimmten Künste und damit notwendig der Begriff des Schönen überhaupt war verloren gegangen.

Lessing wurde die Willkür des guten Geschmacks und die Äußerlichkeit der Muster zugleich los, indem er auf den Begriffsunterschied der redenden und der bildenden Künste zurückging, gerade hiermit den Begriff des Schönen der bestimmten Kunst, und somit den des Kunstschönen überhaupt entwickelte.

Diese Tat, die Lessing in seinem Laokoon vollzog, war eine der folgenschwersten für die Entwicklung des deutschen Geistes, sie war nicht weniger im höchsten Sinne historisch und revolutionär, als seine anderen Taten. Auch das Schöne wurde hierdurch der Äußerlichkeit und Positivität, der Jenseitigkeit überhaupt entrissen, in welcher es bis dahin noch für den Gedanken vorhanden war, und welche es, als die Sphäre der Sinnlichkeit, der unmittelbaren Wirkung auf Gefühl und Empfindung usw.

sogar notwendig an sich zu haben schien. Das Schöne war in die *Innerlichkeit des Denkens* zurückgeführt, war *verinnerlicht* worden. Oder der Gedanke hatte jetzt auch die angebliche Jenseitigkeit und Selbständigkeit durchbrochen, welche dem Schönen um seiner Sinnlichkeit willen zukommen sollte. Er war selbst dieser Sphäre der Unmittelbarkeit gegenüber in sein Souveränitätsrecht eingesetzt, er war als die *bestimmende Seele des Sinnlich-Schönen* nachgewiesen.

Hierdurch ist Lessing nicht nur Kritiker und Kunstrichter, er ist der Vater und Schöpfer der modernen Kunstphilosophie überhaupt geworden. Und wenn heutzutage nicht nur von unserer gebildeten Welt, sondern selbst von unseren Kritikern so häufig noch der Standpunkt festgehalten wird, daß der Gedanke an das konkrete Schöne „nicht heran kann", wenn man sich noch heutzutage nur allzu oft, — wie Lessing im edlen Zorne sagt — „beim Pöbel wie bei den Gelehrten mit dem elenden Sprichwort begnügt, daß man über den Geschmack nicht streiten könne", wenn also auch für diese Alle Lessing *nicht* geschrieben hat, so hat der deutsche Geist doch nichtsdestoweniger mit dem Lessingschen Erbteil zu wuchern gewußt, und eine das gesamte Gebiet des Schönen zu einem systematischen Organismus des Begriffs gliedernde, die positiven Gestaltungen des Geistes der Freude seines eigenen Selbstverständnisses erst erschließende Kunstphilosophie ist die glorreiche Folge des glorreichen Schrittes gewesen, den jener Eroberer auch auf diesem Felde des Geistes gemacht hat. —

Und die Fahne des Gedankens in der Hand, getrieben von dem Feuer seines Begriffs, immer weiter stürmte er von Schanze zu Schanze gegen alle Positionen der geistigen Welt! Fast war das Interesse an jeder einzelnen

mit der Bresche verloren, die er siegreich in sie geschossen hatte. Von der Kunst trieb es ihn zur Religion. —

Der Protestantismus beruht auf der Voraussetzung der Inspiration, und diese wieder auf jener der historischen Echtheit und Wahrheit der Schrift. Aber wie ungewiß bleibt nicht jeder historische Beweis, alle historische Gewißheit überhaupt? Und wie unmöglich ist es demnach, diese zur Grundlage jener absoluten Gewißheit, jener unantastbaren inneren Überzeugtheit machen zu wollen, welche der religiöse Glaube erfordert? „Wenn wird man aufhören" — rief Lessing daher gegen dies historische Gerüst sich kehrend aus[1]) — „an den Fäden einer Spinne — nichts Geringeres als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen? Nein! so tiefe Wunden hat die scholastische Dogmatik der Religion nie geschlagen, als die historische Exegetik ihr jetzt täglich schlägt. Wie? Es soll nicht wahr sein, daß eine Lüge historisch ungezweifelt bewiesen werden könne? Daß unter den tausend und abertausend Dingen, an welchen zu zweifeln uns weder Vernunft und Geschichte Anlaß geben, auch wohl ungeschehene Sachen mit unterlaufen können?" Im Grunde war der Gedanke nicht unerhört, nicht neu. Schon Episcopius (geb. 1583) hatte gesagt: Impossibile omnino est, id quod dictum, factum, scriptumve ab aliquo est, postquam auctor in vivis esse desiit, ita probare ab eo scriptum, dictum factumve esse, ut cavilli aut tergiversationis locus nullus reliquus maneat."[2]) (Disp. de autor.

---

[1]) Werke X. S. 60. Vgl. ebend. S. 40f.

[2]) Es ist ganz unmöglich, in bezug auf etwas, was von irgend jemand gesagt, getan oder geschrieben wurde, nach dem Tode des Urhebers den Beweis, daß es von ihm gesagt, getan oder geschrieben wurde, so zu liefern, daß keine Möglichkeit der Wortklauberei oder der Ausflucht übrig bleibt.

sacr. scr. Opp. II, 2 p. 444.) Aber wenn zwei dasselbe sagen, so ist es darum nicht dasselbe. Episcopius machte aus diesem Satze eine Bemerkung, Lessing dagegen, seinem Begriffe gemäß, ein alles dem Geiste Äußerliche und Historische von sich abstoßendes System. „Freilich," fährt er fort, „wenn dies wahr ist, wo bleiben alle historischen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion?" „Wo sie wollen!" — war seine von Energie strotzende Antwort. Und nun zog er seine großen Konsequenzen: „Zufällige Geschichtswahrheiten können nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden,"[1]) und kam so zu den Resultaten: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern diese lehrten sie, weil sie wahr ist"[2]), und zu dem Schlusse, daß „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten schlechterdings notwendig sei, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen sein solle"[3]). Mit anderen Worten: alle historische Beglaubigung ist für das denkende Selbstbewußtsein äußerlich und darum nichtig. Die Wahrheit der religiösen Dogmen kann nur darin bestehen, daß die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins in ihnen präsent ist, daß es sich in ihnen wiederfindet.

Wie in der Dogmatik, so ist es auch in der religiösen Ethik nicht weniger dieser selbe Begriff von der immanenten Präsenz des Selbstbewußtseins, der mit Lessing zum Durchbruch kommt. Auf die evangelischen Handlungen angewendet, erzeugt dieser Begriff die Tugend als den von allen religiösen Geboten und Verheißungen

---

[1]) W. W. X. S. 39.

[2]) Siehe das IX. u. X. Axiom Bd. X. S. 148 f.

[3]) W. W. X. S. 323 § 76.

unabhängigen Selbstzweck, als die innere Freude des Bewußtseins an dem Guten als seiner eigenen Natur. Das Christentum selbst ist Lessing nur der Vorläufer eines „neuen Evangeliums", einer Zeit, wo der Mensch „das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen"[1]). So wird Lessing — nach Spinoza — zum Begründer der philosophischen Ethik, welche die Tugend als die Realisierung des eigenen Begriffs auffaßt. Aber eben weil hier das Handeln des Menschen als ein durch seinen eigenen Begriff notwendig bestimmtes erscheint, ist auf diesem Standpunkt schon nicht mehr von der bloß formellen Freiheit des „bald so, bald anders handeln Könnens" — dieser nicht aus sich selbst bestimmten und darum unfreien Willkür — die Rede, und wenn man die Hegelsche Auffassung der Freiheit in die Antithese zusammendrängen kann: Freisein heißt müssen (nämlich: den substantiellen menschheitlichen Begriff realisieren müssen), so erhebt sich bereits Lessing zu dem formalen Grundgedanken dieser Erkenntnis in seinem gewaltigen Ausruf: „Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß." —

In diesem ausschließlichen Interesse des Selbstbewußtseins an seiner eigenen Innerlichkeit, in dieser Ausschließung alles dessen, was, ob Vergangenheit, ob Zukunft, dem Selbstbewußtsein ein Jenseitiges ist, schwingt sich Lessing zu dem, gerade durch die Hypothese, die darin noch zugelassen wird, erschütternd kühnen Satze auf:

---

[1]) W. W. S. 324 § 85 u. 86.

„Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Kunst gäbe, das Zukünftige zu wissen, so sollten wir diese Kunst lieber nicht lernen. Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Religion gäbe, die uns von jenem Leben unzweifelhaft unterrichtete, so sollten wir lieber dieser Religion kein Gehör geben."

Am deutlichsten aber vielleicht spricht Lessing den ihn beherrschenden Begriff in jenen ebenso berühmten wie schönen sich fast bis zur Paradoxie treibenden Worten aus: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz der Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! — ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein"[1]).

Natürlich! die Wahrheit, als ein für sich fertiger Inhalt gedacht, ist der geistigen Natur des Subjekts äußerlich, schrumpft zu einem unlebendigen, toten Satze zusammen. Seine eigene innere Selbstentwicklung, sein eigenes Streben — das ist es, was die Hauptsache bildet für den Geist, welcher mit der Gültigkeit des Objektiv-Äußerlichen gebrochen hat, und in der Lebendigkeit seines inneren Entwicklungsprozesses sein

[1]) W. W. X. S. 53.

Wesen zu haben weiß. Das eigene Suchen nach Wahrheit, das ist die Wahrheit selbst, wie sie vorhanden ist, für das triebvolle Selbstbewußtsein. Freilich

„Es irrt der Mensch, so lang' er strebt."

Aber wenn alles Streben Irren ist, so ist eben deshalb auch das Irren als positive Strebung aufzufassen, und so gelangt Lessing zu der übergreifenden Erkenntnis: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln kann und entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? — Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unseren Irrtümern nicht?"[1]) D. h. es ist jetzt nicht nur in der Gegenwart dem Objektiv-Gegebenen der Anspruch auf normalitive[2]) Gültigkeit und Verbindlichkeit gegen das Selbstbewußtsein genommen, sondern dies ist auch rückwirkend durch das Reich der Vergangenheit durchgeführt und die Geschichte selbst zu einer inneren Entwicklung des Selbstbewußtseins geworden.

Hier ist es, wo der deutsche Genius in Lessing am prinzipiellsten sich von Rousseau ebenso wie Voltaire unterscheidet. Die Geschichte hört hier auf, ein Reich des Unsinns und der Willkür zu sein. Das Selbstbewußtsein tritt aus seiner negativen Stellung gegen das Historische in die positive über, in diejenige, welche das Historische als seine eigene Entwicklung zu begreifen weiß. Lessing ist so derjenige gewesen, der den ersten Grundstein gelegt hat zu der höchsten Tat, durch welche

---

[1]) W. W. X. S. 53.

[2]) Maßgebende.

später die deutsche Philosophie ihren kulminierenden Gipfelpunkt erreicht hat, — zu der als die Selbstentwicklung des Geistes begriffenen Geschichte. (Doch ist auch der tiefe Begriffsunterschied, der jene Lessingsche Geschichtsanschauung noch von der Hegelschen trennt, nicht zu übersehen. Bei Lessing ist, seinem nachgewiesenen Gesamtstandpunkt gemäß, die Geschichte die Entwicklung des subjektiven *Selbstbewußtseins* — des „menschlichen Verstandes", wie er selbst sagt — bei Hegel ist sie die Entwicklung des *objektiven Begriffes des Geistes*.) Zugleich ist erst durch diese *positive* Stellung, welche das Selbstbewußtsein zu dem Gegebenen einnimmt, sein Sieg der *totale* geworden, indem jetzt nicht nur die gegenwärtige selbständige Gültigkeit und Verbindlichkeit des Historischen für das Selbstbewußtsein, sondern sogar die *Selbständigkeit* seines *Ursprungs* in der Vergangenheit getilgt und zu einer inneren Geschichte des *Selbstbewußtseins* umgewandelt ist.

So hat sich in Literatur, Drama, Kunst, in Dogmatik, Ethik, Religion, ja in der Geschichte überhaupt das Selbstbewußtsein in sein übergreifendes Recht gesetzt und ist sich als der Schöpfer dieser Welt zum Bewußtsein gekommen. Der zentralische Begriff Lessings hat sich durch alle Radien seiner Tätigkeit hindurchgeführt.

Freilich lag wohl schon bei der oben gegebenen Wendung, die Religion sei wahr, nicht wegen der Inspiration, der Auferstehung Christi und aller dieser und anderer historischen Fakten, sondern *weil* sie wahr sei, d. h. wegen ihrer *inneren*, dem Selbstbewußtsein entsprechenden Natur, es lag, sage ich, schon in dieser Wendung klar zutage, wie hierdurch die Religion als solche vollständig aufgehoben war. Denn sie war hiermit in das

Selbstbewußtsein als in ihre höchste Instanz zurückgenommen. Nicht die Religion als solche war wahr, sondern dasjenige, was das Selbstbewußtsein in ihr als sich und seiner eigenen Natur entsprechend vorfand. —

Wie klar sich Lessing selbst über diese totale Aufhebung der Religion gewesen, zeigen sehr deutlich seine so nachdrücklichen Worte an Mendelssohn hinsichts der Antwort desselben auf die Lavatersche Aufforderung, Christ zu werden: „Ich bitte Sie, wenn Sie darauf antworten, es mit aller möglichen Freiheit, mit allem nur ersinnlichen Nachdruck zu tun. Sie allein können und dürfen in dieser Sache so schreiben und sind daher unendlich glücklicher als andere ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können."

O, wie Recht hatte doch Göze und sein Anhang, als er Lessing für „einen der frechsten Störer des öffentlichen Friedens" erklärte, der „die Grundvesten des heiligen römischen Reiches wankend zu machen suche." Über die Toren, welche nicht einsehen, daß das ganze Unrecht der Gözes von damals wie heute eben nur darin besteht, — recht zu haben!

Nicht minder bezeichnend war die Stellung, welche Lessing in dem durch die Wolfenbüttler Fragmente veranlaßten großen Streit gegen den flachen Rationalismus und die Aufklärungswirtschaft in der Theologie jener Zeit einnahm. Wie jeder, der einen wahrhaften Begriff zu Markte bringt, haßte Lessing die elenden Vermittlungshalbheiten weit stärker und energischer, als die alte ungeschminkte Orthodoxie. Er erklärt offen, jene entschiedene Orthodoxie als den ehrlicheren, als den minder

gefährlichen Feind, der, „mit dem gesunden Menschenverstande offenbar streite, während die neuere Theologie denselben lieber bestechen möchte," der Verlegenheit und Halbheit dieser letzteren vorzuziehen; er hält es für nützlicher, „sich mit seinem offenbaren Feinde zu vertragen, um gegen den heimlichen desto besser auf der Hut sein zu können;" er erklärt, die Orthodoxie vorzuziehen, „weil, wenn einmal die Welt mit Unwahrheiten hingehalten werden soll, die alten gangbaren jedenfalls besser sind als die neuen." (S. Stahr Bd. II, S. 277 ff.)

Im Grunde war dies nur eine Folge seiner schon bei der Verteidigung Berengars gegen Mosheim in noch allgemeinerer Gültigkeit ausgesprochenen Prinzipien. Der mache sich — sagt er daselbst — um den menschlichen Verstand nur schlecht verdient, der uns „grobe Irrtümer benimmt, die volle Wahrheit aber vorenthält und mit einem Mitteldinge von Wahrheit und Lüge uns befriedigen will. Denn je gröber der Irrtum, desto kürzer und gerader der Weg zur Wahrheit, dahingegen der verfeinerte Irrtum uns auf ewig von der Wahrheit entfernt halten kann, je schwerer uns einleuchtet, daß er Irrtum ist." „Wer nur darauf denkt" — schreibt Lessing aus seiner großen Natur heraus — „die Wahrheit unter allerlei Larven und Schminken an den Mann zu bringen, der möchte wohl gern ihr Kuppler sein, nur ihr Liebhaber ist er nie gewesen"[1]). Wenn man das „auf ewig" in dem vorletzten Satze in ein „auf umso längere Zeit" mildert, so ist damit eines der tiefsten Gesetze der geschichtlichen Bewegung ausgesprochen. Aber so wenig der Laokoon für unsere gebildete Gesell-

---

[1]) W. W. VIII. S. 26.

schaft, so wenig sind diese Worte Lessings für die Kuppler von heute geschrieben, welche wieder auf so vielen Gebieten des Lebens und mehr denn je, die offenen, ehrlichen Gegensätze in dem „unreinen Wasser" ihrer elenden Vermittlungshalbheit ersäufen möchten. —

Allein wenn wir den Begriff Lessings durch die Gebiete der Kunst, Religion, Geschichte durchgeführt haben, wie ist es mit der Politik? Doch — fast könnte es Boshaften erscheinen, als wäre schon alles Bisherige nichts als Politik gewesen, und wem das nicht genügt, der lasse sich mit dem Lessingschen Fragmente des Spartakus genügen. Der Konsul höhnt den Spartakus:

„Ich höre, du philosophierest, Spartakus!"
Spartakus:
„Was ist das: — ‚Du philosophierest?'
Doch ich erinnere mich. Ihr habt den Menschenverstand
In die Schule verwiesen, um ihn lächerlich machen zu können.
Wo du nicht willst, daß ich philosophieren soll —
Philosophieren, — es macht mich lachen! — Nun wohlan!
Wir wollen fechten!"

Zwei Dezennien darauf — und die Prophezeiung traf ein. Rousseau hatte genug vergeblich philosophiert, und der Spartakus der französischen Revolution fing an zu fechten!

Und „das wird auch wohl das Ende vom Liede sein in dem Handel zwischen dem Spartakus und dem Konsul der Zukunft" — sagt Stahr, indem er dies Bruchstück anführt, Bd. II, S. 327.

Doch die Größe des Gegenstandes hat uns fortgerissen. Es ist Zeit, uns endlich dem Werke selbst zuzuwenden, welches unsere Betrachtungen veranlaßt hat.

Wenn Adolph Stahr einen Lessing schrieb, so mußte dies von vornherein gewisse hochgespannte Erwartungen

erregen. Wer Stahrs Tätigkeit in der Philologie, Archäologie, Ästhetik, Geschichtsschreibung usw. verfolgt hat, der weiß, für wie besonders befähigt man ihn voraussetzen mußte, Lessings Wirken ganz zu verstehen und zur Darstellung zu bringen. Seit so geraumer Zeit auf fast allen den Feldern produktiv, in welchen Lessing sein schaffendes Genie betätigt hatte, mußte Stahr aus einer langen Erfahrung, und aus einer so detallierten, wie sie nur die eigene Beschäftigung mit einer bestimmten Fachwissenschaft erzeugt, wissen, wie unendlich viel jede dieser Disziplinen dem neugestaltenden Geiste Lessings zu danken hat. —

Und indem er in jedem dieser Gebiete eine geraume Strecke an der leitenden Hand Lessings zurückzulegen genötigt war, mußte sich hieraus bei ihm die Liebe zu diesem Genius zu einer Wärme steigern, wie wir sie nur einem verehrten Lehrer gegenüber zu empfinden pflegen. Die Wirksamkeit Lessings auf die nationale Entwicklung war so bei Stahr überall zu einer Einwirkung auf seine persönliche Entwicklung, war ihm zu einem persönlichen Erlebnis geworden.

Es kam aber noch eine andere Seite hinzu, welche dazu beitragen mußte, die Erwartung zu einer ungewöhnlichen Höhe zu spannen. Schon Lessing klagte über den ungewöhnlich scharfen Gegensatz, der in Deutschland Schriftsteller und Gelehrte im engeren Sinne zu trennen pflegt. „Unsere schönen Geister," sagt er, „sind selten Gelehrte, und unsere Gelehrten selten schöne Geister. Jene wollen gar nicht lesen, gar nicht nachschlagen, gar nicht sammeln, kurz gar nicht arbeiten; und diese wollen nichts als das. Jenen mangelt es am Stoffe, und diesen an der Geschicklichkeit, ihrem Stoffe eine Gestalt zu erteilen." Dieser Gegensatz, der im allgemeinen heute in

noch größerer Schärfe besteht als damals, — er dürfte fast bei keinem der gegenwärtigen Schriftsteller zu innigerer Versöhnung und Ausgleichung gekommen sein, als bei Stahr, und hierin sehen wir einen Hauptdienst, welchen er der deutschen Literatur geleistet hat. —

Durch das vorliegende Werk hat nun Stahr alle diese so hoch gespannten Erwartungen, er hat sich selbst bei weitem übertroffen. Es ist dasselbe weitaus die größte seiner Taten, es ist eine der geschlossensten Leistungen im Gebiete der gesamten deutschen Literatur. Keine einzige Seite dieses so reichen Stoffes, welche nicht mit jenem Sinn für das Historisch-Bedeutsame, den Stahr der modernen Philosophie verdankt, die seine Bildungsgrundlage ausmacht, behandelt und zur prägnantesten Form herausgerungen worden wäre!

Was aber die größte Seite dieses Werkes bildet, ist die, daß Stahr aus demselben ein Volksbuch hat machen wollen und gemacht hat. Aller gelehrte Ballast, welcher das verdienstvolle Danzel-Guhrauersche Werk zu einer nur für den Literaturhistoriker und Gelehrten bestimmten Quelle gemacht hat, ist von Stahr fortgelassen worden. Er hat es verstanden, die tiefsten und schwierigsten Fragen in einer Kürze, Einfachheit und Leichtigkeit zur Darstellung zu bringen, welche sie den Gebildeten, wie dem Volke fast spielend zugänglich machen und hierdurch diesem Werke die eingreifendste Wirkung auf die gesamte deutsche Nation sichern müssen. Es ist uns nicht wohl ein Buch bekannt, welches bei einer so geringen Mühe eine reellere Belehrung und tiefere Gedankenbildung hervorzubringen geeignet wäre. Dies Buch soll nicht nur ein Volksbuch werden, es wird dies auch ohne Zweifel sein. Die Gebildeten werden es anblättern wollen, um sich aus ihm bequemen Stoff zu holen, über Lessing „mitzuspre-

chen" — und keiner von ihnen wird es aus der Hand legen, ohne zu seiner eigenen Überraschung durch dasselbe zu einem Ideengang und einem Verständnis der wichtigsten Interessen des Geistes emporgehoben zu werden, welche jenen äußerlichen und frivolen Zweck bei weitem überschreiten. Das Volk aber, das deutsche Volk, welches ernste Arbeit niemals scheut, sofern sie seinen Kräften nur eben möglich ist, wird dies Buch mit Liebe und Eifer ergreifen, um aus ihm die Bedeutung und Wirksamkeit eines der größten deutschen Genien zu erfahren, die jemals für die Entwicklung des freien Geistes gekämpft haben.

Und indem es diese seine frühere Wirksamkeit erfahren will, wird es ihm eine neue geben. Wir sprechen es mit der vollständigsten Sicherheit aus, daß, während die 13 Bände füllenden und zu ihrem Verständnis die genaue Kenntnis damaliger Zustände voraussetzenden Schriften Lessings, während aus ähnlichen Gründen das gelehrte Danzel-Guhrauersche Werk dem Volke unzugänglich und Lessing somit einer Einwirkung auf das gegenwärtige Volksbewußtsein so gut wie entrückt war, durch diese komprimierte und alle nötigen Elemente des Verständnisses in sich selbst tragende Stahrsche Darstellung eine neue und zweite Periode der Wirksamkeit Lessings auf unseren Volksgeist beginnen wird, nicht viel geringer als jene, die Lessing auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat.

Was die Verführung der Schrift vergrößern wird, ist ihr Stil. Sie muß als ein fortlaufendes Stilkunstwerk bezeichnet werden. Ihre Eigentümlichkeit in dieser Hinsicht besteht in einer gewissen keuschen Gemessenheit der Formen, in einer gedämpften Wärme, in einer von nichts mehr als von Kälte entfernten meisterhaften Mäßigung

des Ausdrucks, die, je weniger sie selbst sagt, um so mehr Herz und Geist des Lesers zu ihrer Ergänzung zu erregen weiß, und besonders in einer gewissen Ethik des Stils; denn man fühlt es aus diesem Stil heraus, daß er schwerlich der Rücksicht auf das heutige Publikum entsprungen ist, welches solchen Stil nicht zu verlangen pflegt und sich dadurch auch beinahe des Rechtes begeben hat, ihn zu begehren; daß er nicht einmal der Rücksicht des Verfassers auf seinen eigenen schriftstellerischen Ruhm entsprungen, daß er vielmehr seinen Quell in der tiefen, sittlichen Ehrfurcht hat, die den Darsteller von seinem Gegenstande durchdringt. Ein Denkmal Lessings, sagte sich der Darsteller — denn dies ist es, was man als die läuternde Macht dieses Stils herausfühlt, dies ist es, was wir als die Ethik desselben bezeichnet haben — durfte nur gegossen werden aus einem glockenreinen Metall, aus einem Erze, aus dem jede Schlacke ausgeschieden. Besonders jene Kapitel, welche Lessings Lebensschicksale behandeln, sind wahre Meisterwerke in dieser Hinsicht. —

Dies bringt uns auf eine letzte Seite dieses Werkes, welche eine der bedeutendsten derselben bildet und uns hauptsächlich zu dem veranlaßt hat, was wir soeben über die unzweifelhafte Wirksamkeit desselben auf das Volksbewußtsein der Gegenwart gesagt haben. Es ist dies das eigentlich biographische Element des Werkes. Welch kämpfendes Heldenleben! denn dies Leben war ein fortgesetzter, ein bis zu seinem letzten Atemzuge ununterbrochener Kampf gegen die ganze Misere, wie sie nur deutsche Zustände in solcher Allseitigkeit aufzuweisen haben. Wenn irgend jemand zum Glück geboren war, so war es die heitere, freudige, sich selbst klare Natur Lessings! Wenn irgend jemand wenigstens dem Unglück vollständig entnommen schien, so war es, durch

ihre unbesiegliche Stärke und Tatkraft, durch die vollständige Abwesenheit jeder sentimentalen Weichheit, die durch und durch gesunde Natur Lessings. Und sie haben diesen Mann trotz alledem soweit zu bringen gewußt, daß er sich mit Selbstmordgedanken trug, und nur der Stolz ihnen das Gegengewicht hielt! „Und heute noch" — sagt Stahr Bd. II, S. 237 — „wie viele Deutsche, die sich an Nathan dem Weisen erquicken, wissen es denn, daß Lessing, während er das erhabenste Werk seines Genius schuf, mit der drückendsten Not, mit der gemeinen Sorge um das tägliche Brot zu kämpfen hatte?" In der Tat stand es damals so, damals, wo Lessing auf der Höhe seines Ruhmes und seines Wirkens sich befand, daß, wie er selbst an seinen Bruder über die beabsichtigte Veranstaltung einer Subskription auf Nathan den Weisen mit einer unendlich komprimierten, einschneidenden Bitterkeit schreibt, sogar wenn seine Freunde hinlänglich eifrig wären, dennoch „vielleicht das Pferd verhungert sei, ehe der Hafer reif geworden!"

Dieser fortgesetzte Lebenskampf Lessings ist von Stahr mit einer tiefergreifenden Wahrheit und Einfachheit, mit einer erschütternden Wirkung dargestellt. Die Anstellung in Wolfenbüttel hatte den äußeren Sorgen ein Ende machen sollen. Gerade sie verstrickte ihn für immer in eine Misere, in der er von nun an unwiderruflich langsam verbluten und zugrunde gehen sollte. Lessing sollte erfahren, was es auf sich hat für einen Mann von Verdienst und Seelenadel, mit Fürsten zu tun zu haben. In der ungeschminkten Darstellung dieses Verhältnisses, und damit des Charakterbildes von Lessing überhaupt, hat Stahr eine unendliche Überlegenheit über das Danzel-Guhrauersche Werk, welches z. B. Bd. II, S. 277 sich nicht scheut, jenen Fürsten noch darzustellen als „einen Prinzen, welcher nach Art

der großen Seelen des Altertums (!) den Heldenruhm des Feldherrn mit der Achtung vor den Heroen des Geistes in Poesie und Philosophie verband, der wie zur Zeit kein anderer deutscher Fürst sich freute, sie im eigenen Vaterlande zu finden, ja aufzusuchen."

Wenn Danzel-Guhrauer genau wissen, daß dies damals der beste Fürst im deutschen Vaterland in dieser Hinsicht war, so — gratulieren wir!

Die einfache Wahrheit jener loyalen Darstellung ist nämlich die: mit üblicher Selbstverlogenheit wollte man mit dem Genie und den Heroen des Ruhmes kokettieren, man wollte sich in effekthaschender Eitelkeit mit dem Besitze eines Lessings wie mit einem Putze schmücken, ohne irgend ein Opfer für ihn zu bringen, ohne selbst nur für eine erträgliche Gestaltung seiner Existenz das Geringste tun zu wollen. Wenn man nur Lessing in seinen Diensten hatte, — was kam es darauf an, ob er in dem verkommenen und ungesunden Wolfenbüttel, aufgerieben von den unwürdigsten Sorgen und der drückendsten Not, verkümmerte und geistig und leiblich zugrunde ging?

Und als es schien, daß Lessing sich vielleicht doch noch erinnern könne, er sei als — „Vogel auf dem Dach" niemals elender, niemals in ärmerer und kummervollerer Lage gewesen, da griff man zu einem Spiel — doch lassen wir lieber Stahr reden: „er (Lessing) sollte schrecklich enttäuscht werden. Denn nun beginnt ein Schauspiel empörendster Art, ein Spiel fürstlicher Herzlosigkeit mit dem Schicksale, dem Leben und Charakter des ausgezeichnetsten Mannes, den Deutschland besaß, ein Spiel, das zwei Jahre lang diesen edelsten Charakter bis zu hoffnungsloser Verzweiflung verbitterte und seine leibliche und geistige Vollkraft für immer untergrub. In Les-

sings Briefen aus dieser Zeit sind die Zeugnisse enthalten für die Prometheus-Qualen, die eines Fürsten leichtsinnige Wortbrüchigkeit über ihn verhängte, und zugleich ein unaustilgbares Brandmal für das Andenken des Prinzen, der sein ganzes Leben lang beflissen war, den Schein eines hochgebildeten, humanen, Kunst und Wissenschaft schützenden Fürsten durch geschickte Repräsentation um sich zu verbreiten, der mit einem Moses Mendelssohn über Philosophie gefühlvoll korrespondierte und sich den Anschein gab, denselben Lessing in seiner ganzen Bedeutung und Größe zu erkennen und zu würdigen, den er jahrelang im Elende verschmachten ließ." Und Lessing selbst schreibt an seine Braut, nur gewisse Arbeiten, mit welchen er nicht anders als in Wolfenbüttel fertig werden könne und müsse, wenn er nicht alle seine daselbst zugebrachte Zeit verloren haben solle (er meint offenbar die bald darauf erfolgte Herausgabe der Fragmente), hielten ihn zurück. Dann aber solle nichts in der Welt ihn länger halten:

„Ich denke überall so viel wieder zu finden, als ich hier verlasse. Und wenn ich es auch nicht wieder fände. Lieber betteln gegangen, als so mit sich handeln lassen."

Der Herzog hatte Lessing eine Stelle gegeben, die ihn so arm ließ, daß er, als er starb, auf Staatskosten begraben werden mußte!

Doch — vielleicht beweisen uns die Danzel-Guhrauer, daß jener Fürst auch dies wieder nur aus antiker Begeisterung tat, um Lessing auch dadurch den Helden des Altertums um so ähnlicher zu machen! O, über die deutschen Gelehrten! —

Dennoch ist diese Biographie von nichts mehr entfernt als davon, einen niederdrückenden Eindruck auf den Leser

zu machen. Denn diese Misere wird noch weit überboten durch den stets sich gleichbleibenden Stolz und die Tapferkeit Lessings. In dieser langen Verwicklung von Elend nicht ein Atemzug, nicht ein Gedanke, nicht eine Regung, deren er sich zu schämen gehabt hätte! Dieser Triumph sittlicher Kraft ist es, den Stahr auf die erschütterndste Weise zur Darstellung zu bringen gewußt hat, und der seinem Buche die erhebende Wirkung gibt. Ja, es ist ein Heldenleben, wie nur irgend eines jener Helden des Plutarch, aber um so unendlich ergreifender, als dies Heldentum ausgeübt wird in Umständen und Konflikten, welche den heutigen Verhältnissen um so viel näher und analoger sind. Darum wird dieses Buch zündend wirken auf die deutsche Jugend, kein ernster Leser wird es aus den Händen legen, ohne durch dasselbe besser und sittlicher geworden zu sein. Die Katharsis, welche dies Werk in jedem eines geistigen Eindrucks nur einigermaßen fähigen Gemüt hinterlassen wird, ist die, es zu erheben über die Qualen und Konflikte, die ihm selber zustoßen können. Eines edeln, eines nur irgend wahrhaft bescheidenen Gemüts, wird sich eine edle Gleichgültigkeit bemächtigen gegen alles, was uns selbst widerfahren kann in einem Kulturkampf, in welchem die Größten und Besten langsam und qualvoll verblutet sind. —

Und so kommt denn dieses so treffliche und bedeutende Werk dreimal zur Zeit! Die Geschichte kann eine fortlaufende Reihe von Dramen genannt werden, und die dramatische Situation von heut ist der von damals wieder äußerst ähnlich geworden.

Lessings eigenes großes dramatisches Gesetz aber war: „ähnliche Situationen erzeugen ähnliche Charaktere!"

HERR JULIAN SCHMIDT
DER LITERARHISTORIKER

MIT SETZER-SCHOLIEN
HERAUSGEGEBEN

VON

FERDINAND LASSALLE

DER ERSTE ABDRUCK ERSCHIEN
IM VERLAG VON G. JANSEN, BERLIN 1862



VORBEMERKUNG.

Obwohl dem äußeren Gewand nach vorwiegend eine literarische Abhandlung, ist der „Julian Schmidt" doch gleichzeitig in nicht geringem Grade eine politische Streitschrift. Schon im „Vorbericht des Setzers" wird dies angedeutet, wenn Lassalle dort auf die politische Partei verweist, deren Programm Herr Julian Schmidt unterschrieben habe, und damit zugleich den geistigen Höhepunkt dieser Partei — der preußischen Altliberalen, zu deren Führern u. a. der wiederholt zum Präsidenten des Abgeordnetenhauses gewählte damalige Oberbürgermeister von Prenzlau, W. Grabow, gehörte[1]) — gekennzeichnet zu haben erklärt. In den die Schrift selbst bildenden „Scholien" — d. h. Randbemerkungen — zu den Auszügen aus Schmidts „Geschichte der deutschen Literatur seit Lessings Tode" tritt es dagegen wiederholt ganz offen zutage, daß die politische und die, im weiteren Sinne des Wortes, soziale Tendenz des Schmidtschen Werkes es ist, gegen die Lassalles Pfeile sich richten, und an vielen anderen Stellen blickt es für den aufmerksamen Leser durch die Hülle scheinbar abstrakter Auseinandersetzungen deutlich hindurch. Die Nachweise, daß Schmidt ein Ignorant, bzw. ein ganz gewöhnlicher Literat sei, der seine Urteile meist aus zweiter und dritter Hand und aus bloßem Durchblättern der zu beurteilenden Schriftsteller schöpfe, sind

---

[1]) Daher die Bezeichnung „Grabowite".

im Grunde nur Beiwerk, die Nachweise der tendenziösen Behandlung seines Gegenstandes durch Schmidt und die Kritik dieser Tendenz der wirkliche Zweck des „Herr Julian Schmidt, der Literarhistoriker". Und nicht nur sind die als „Beiwerk" zu bezeichnenden die weniger wichtigen Stellen des Pamphlets, sie sind auch unbestritten die schwächsten, ihm am wenigsten zur Ehre gereichenden. Um so bedauerlicher, daß sie auf Kosten des sehr verdienstvollen sonstigen Inhaltes unverhältnismäßig in den Vordergrund treten.

Ein Ignorant war Herr Julian Schmidt sicherlich nicht. Er hatte studiert und mehrere Jahre als Gymnasiallehrer fungiert, bevor er Redakteur einer literarischen Zeitschrift wurde, und auch als solcher hatte er meist das zurückgezogene Leben eines Stubengelehrten geführt. Was man ihm auch sonst vorwerfen kann, als Literat gehörte er unzweifelhaft noch zu den Besseren seines Berufes. Er vertrat eine Idee, und was er literarhistorisch gesündigt hat, das hat er zum großen Teil in der Leidenschaft der Überzeugung verbrochen. Einer seiner Biographen, Herr Konstantin Rößler, schreibt von ihm, daß sich seine Charakteristik durch ein dreifaches P ausdrücken lasse: Preuße, Protestant, Parteimann. Sein lebelang hat er in Preußen, dem Staate des Protestantismus, zugleich den Staat des deutschen Berufes und der Verwirklichung der bürgerlichen Freiheit erblickt, ist er mit Leib und Seele Kleindeutscher — „Gothaer" — gewesen. Literarisch übersetzte sich das in eine erbitterte Gegnerschaft gegen die mit dem Katholizismus liebäugelnde Romantik auf der einen und gegen den philosophischen und politischen Radikalismus auf der anderen Seite. Auch dieser war ihm Romantik, ein Abwenden von der Realität, das nur zu Üblem führen konnte. Er war der Hohepriester eines

platten Realismus, der im protestantischen Kaufmann oder Fabrikanten die Verkörperung des Normalmenschen erblickte. Und von diesem Standpunkt aus nun be- und mißhandelte er die ganze neuere deutsche Literatur.

In den Jahren der Reaktion war indes selbst dieser Standpunkt immer noch ein Stück Ideologie gewesen, es hatte noch eine Art moralischer Mut dazu gehört, das von Manteuffel-Westfalen regierte Preußen als bürgerlich-liberalen Musterstaat malgré lui zu proklamieren. Als aber nach dem Eintritt der „Neuen Ära" Julian Schmidt 1861 die Chefredaktion des Organs der „Fraktion Vincke" genannten altliberalen Partei übernommen hatte und dort mit dem ganzen Eifer des Parteimannes alle Welt, namentlich aber die äußerste Linke der Demokratie, gehässig angriff, zeigte sich die reaktionäre Seite seines Gothaertums in voller Klarheit. Zwar drang er als Kritiker damals nicht durch, die oppositionelle Strömung im Bürgertum war durch die eigensinnige Haltung des Königs so gesteigert worden, daß an Stelle der Altliberalen die soeben gegründete Fortschrittspartei die Führung in der Kammer erhielt, aber in der Literatur spielte er noch immer die tonangebende Rolle, war er noch immer „König". Es war also auf jeden Fall ein Verdienst, daß Lassalle es unternahm, ihn auch hier zu entthronen und den Beweis zu liefern, wie unecht sein Titel als Dolmetscher der großen Dichter und Denker der Nation sei. Und daß Lassalle, der das erforderliche geistige Rüstzeug in so hohem Grade dazu besaß, den Beweis in der Tat geliefert hat, ist unbestritten und unbestreitbar. Bis soweit ist sein Pamphlet nicht nur eine rühmliche politische, sondern auch eine rühmliche literarische Tat.

Aber so witzig die Idee war, den bis dahin gefürchteten Literaturkönig durch einen einfachen Schriftsetzer

und dessen Weib exekutieren zu lassen, und mit so gutem Humor sie oft durchgeführt ist, so bot die Form der Kommentierung willkürlich und unsystematisch herausgegriffener Satzstücke doch auch ihre großen Klippen, namentlich für jemand, dem der Advokat so im Blut steckte wie Lassalle. Und die Gerechtigkeit gebietet hinzuzufügen, daß er diese Klippen nicht alle vermieden hat, daß manche der von ihm zitierten Sätze in ihrem Zusammenhange bei Schmidt einen wesentlich anderen Sinn haben als den, in welchem sie hier erscheinen, daß Lassalle nur zu häufig in den Fehler verfällt, als Beweisstück für die Unwissenheit seines Gegners auszuspielen, was in Wirklichkeit nur eine Ungenauigkeit, wir dürfen auch sagen, Liederlichkeit der Redeweise war. Es ist das um so mehr zu bedauern, als er diese billige und gerade in diesem Falle, wo es sich doch um einen Protest gegen die literarische Sittenverderbnis handelte, doppelt unangemessene Kampfesweise absolut entbehren konnte. Er war in der Lage, den Nachweis zu liefern und hat ihn durchaus überzeugend geliefert, daß hinter der schwülstigen Bildungssprache Schmidts nicht selten eine bis zur Verdrehung der darzustellenden Gedanken und Entwicklungen gehende Unzuverlässigkeit in der Wiedergabe anderer Schriftsteller, sowie eine oft ebenso große, auf oberflächlichem oder mangelhaftem Studium der Werke und auf sehr schiefen und engherzigen Ansichten beruhende Unzuverlässigkeit des Urteils steckte, und das war durchaus genügend. Denn wenn auch nicht alle Stellen, aus denen dies hervorgehen soll, sich bei genauer Prüfung als zeugniskräftige Beweisstücke erweisen, wenn auch hierbei ebenfalls manche Stelle in anderem Sinne aufmarschiert als den sie bei Schmidt hat, in der Hauptsache war der Beweis erschöpfend erbracht. Was bedurfte es also mehr? Der Vorwurf des Mangels der

für einen Literarhistoriker erforderlichen Vorkenntnisse ließ sich im Ernst doch nicht aufrechterhalten.

Vielleicht lag es auch gar nicht in Lassalles Absicht, die dahin gehörigen Ausfälle des „Setzers" buchstäblich aufgefaßt zu sehen. Der Form nach präsentiert sich ohnehin das Pamphlet als das Kind einer übermütigen Laune, in der man es nicht mit jedem Wort allzu genau nimmt. Aber daß es in allen wesentlichen Punkten ernst gemeint war, kann nicht dem leisesten Zweifel unterstehen.

Bekannt ist und wurde auch in der biographischen Abhandlung von uns erwähnt, daß die dem „Setzerweib" zugeschriebenen Stellen von Lothar Bucher herrühren, mit dem Lassalle zu jener Zeit intimen Verkehr unterhielt.

Ob es wahr ist, wie von einigen Seiten behauptet wird, daß Julian Schmidt nach Erscheinen des Buches Lassalle eine Herausforderung zugehen ließ, die dieser aber abgelehnt habe, haben wir nicht feststellen können, halten es auch nicht für wahrscheinlich. Eine andere Anekdote, die mit Bezug auf ein zufälliges Zusammentreffen Lassalles mit Julian Schmidt vom ersten selbst in einem seiner Briefe erzählt worden ist, mag aber, da sie humoristisch genug ist, hier Platz finden.

Als Lassalle im Sommer 1864 sich auf dem Rigi aufhielt, traf er, so heißt es, eines Tages in dem Garten eines Hotels am Ufer des Vierwaldstädter Sees einen Herrn und eine Dame aus Berlin. Die Unterhaltung wurde rasch eine animierte und geistreiche, da man gegenseitig aneinander Gefallen fand, und bald war man so weit gediehen, eine gemeinsame Tour zu verabreden. Lassalle, der bei seinem Kommen verabsäumt hatte, sich vorzustellen, wollte dies nach so lebhafter Unterhaltung nicht noch nachholen, sondern begab sich ins Hotel, um im Fremdenbuch die Namen des interessanten Ehepaares zu suchen. Kaum hatte

er einen Blick hineingeworfen, da drehte er sich mit dem Ausrufe „Donnerwetter“ auf dem Absatz herum, und fort war er. Während der Zeit hatte sich auch das Ehepaar nach dem Namen des Herrn erkundigt und kaum vom Kellner erfahren: „Das ist ja der berühmte Lassalle aus Berlin!“ als das Ehepaar ebenfalls eiligst sich entfernte. Im Fremdenbuch aber stand: „Dr. Julian Schmidt nebst Frau aus Berlin.“

Der „Julian Schmidt“ erheischt zum vollen Verständnis eine Literaturkenntnis, die man bei einem Teile des Publikums nicht voraussetzen darf. Trotzdem habe ich mich nach reiflicher Überlegung entschlossen, die erklärenden Noten auf ein Mindestmaß zu beschränken. Von Rechts wegen müßte der Schrift eine ganze Literaturgeschichte beigegeben werden. Da das nicht angeht, so dürfte es wohl das Beste sein, wenn Leser, die der jeweilig in Frage kommenden Literatur nicht kundig sind, sich um die Anspielungen nicht weiter kümmern, sondern sich an die allgemeinen Ausführungen über die Tendenz halten, die, wie vorher ausgeführt, doch den Hauptgegenstand des „Herr Julian Schmidt“ bilden.

Ed. Bernstein.



HERR JULIAN SCHMIDT



WIDMUNG AN HERRN JULIAN SCHMIDT.

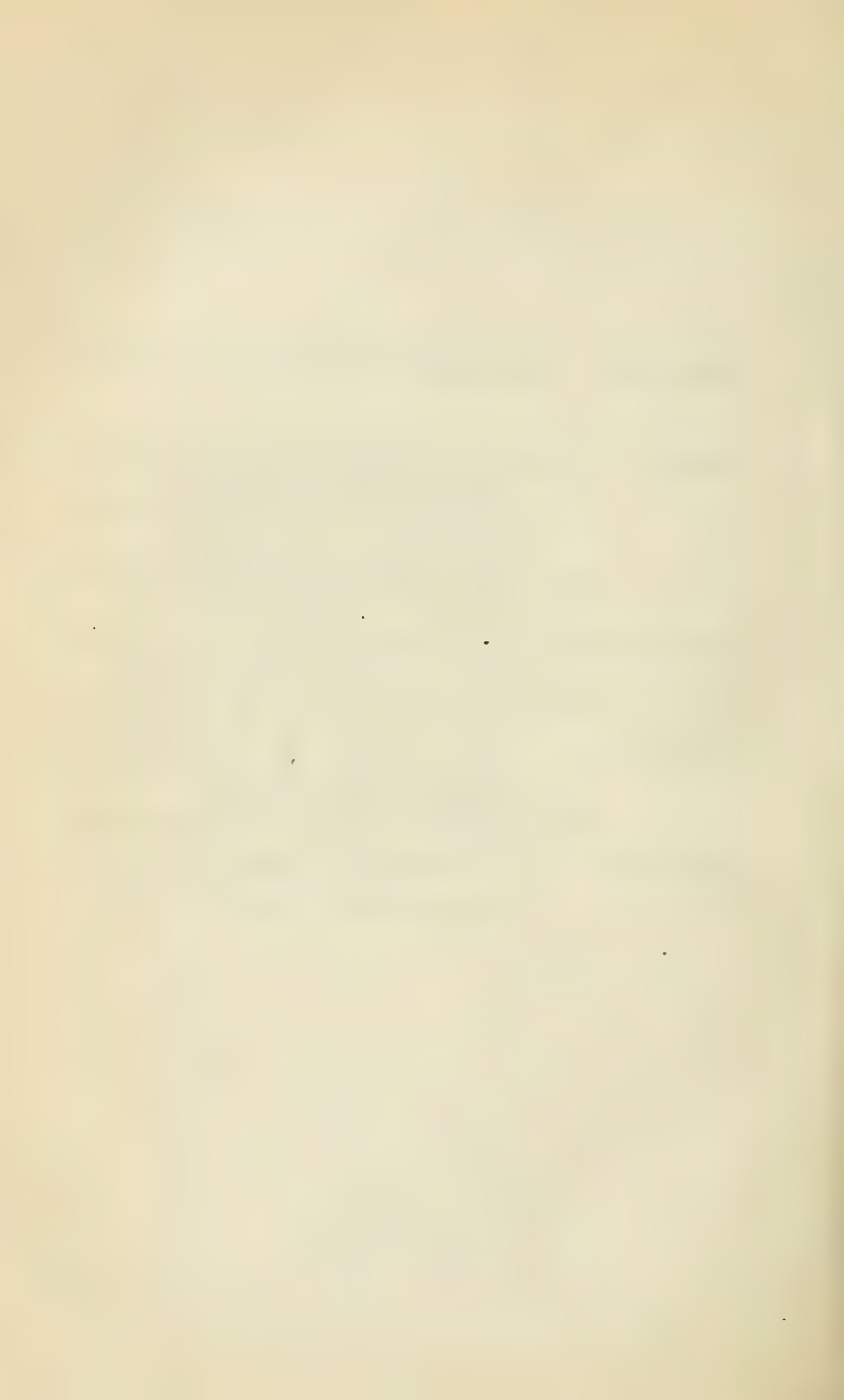
Äschylos: „Zwar Unmut erregt mir ein solcher Gesell, und es kocht mein Herz in Erbitt'rung,
Daß ich diesem ein Wort nur erwidern soll; daß jedoch nicht zag' er mich wähne:
Du, gib mir Bescheid, warum denn wohl ist ein dichtender Mann zu bewundern?

Euripides: Der Geschicklichkeit halb und der sittlichen Zucht, und weil wir bessere Bildung
Darbieten dem Volk in den Städten umher.

Äschylos: Wenn nun nicht solche du darbotst,
Nein, Menschen bieder und ehrenwert in erbärmliche Wichte verwandelt:
Was bekennst du dich wert zu erdulden dafür?

Dionysos: O, den Tod! Wer wird da noch fragen!"

(Aristophanes, Frösche, V. 1013 ff.)



Vorbericht des Setzers an das Publikum.

Es werden vielleicht manche unter Euch sein, die sich im ersten Augenblick darüber wundern dürften, wie ich, ein ordentlicher, solider Setzer, von dem Sie wissen, daß er stets seine Zeit auf ernsthafte Werke gewandt, dazu komme, Euch mit diesem ergötzlichen Angebinde zu beschenken. Vielleicht werdet Ihr zunächst glauben, daß dasselbe in kurzweiliger Stimmung oder aus dem Bedürfnis nach Kurzweil entstanden, das sich in den Mußestunden zwischen ernster Arbeit einzustellen pflegt. Ach! ich versichere Euch, daß Ihr irrt und daß ich nie gelangweilter war, als in den Tagen, welche dieser Blumenlese gewidmet waren. Meine Lippe lachte, aber, wenn ich den sentimentalen Stil liebte, so würde ich sagen, daß mein Herz blutete, während ich diese Blumen pflückte und sie zu einem Kranze für Euch wand.

Warum ich mir nun dennoch dieses Ungemach angetan?

An verschiedenen Stellen meiner Scholien habe ich mich recht deutlich und vernehmlich darüber ausgesprochen. Aber die wahre Erklärung liegt dennoch nicht in dieser oder jener Stelle; sie liegt lediglich in dem Ganzen. Wenn Ihr das ganze Büchlein aufmerksam zu Ende gelesen haben

werdet, dann werdet Ihr sehr genau wissen, warum ich mir dies Ungemach zufügte und warum dies *notwendig* war. — Dann wird auch, wenn Ihr auch unterwegs hoffentlich laut und herzlich lachen solltet, das Büchlein dennoch einen Gesamteindruck in Euch hinterlassen, der Euch, wenn Ihr es *ernst* meint mit dem Lande und seiner geistigen Entwicklung, eben so *traurig* stimmen wird, wie mich selbst, und Ihr werdet es mir *Dank* wissen, daß ich nicht zu vornehm war, mich zu so niederer Arbeit zu bequemen.

Ach, es steht nicht mehr alles wie sonst! Im Jahre 1840 konditionierte ich in Leipzig und feierte da das vierhundertjährige Jubiläum der Erfindung der Buchdruckerkunst mit. Was war ich damals stolz auf meine edle Kunst, die erste der Welt! Mit welchem Triumph betrachtete ich meine bleiernen Lettern, diese Verbreiter von Licht, Geist und Wissenschaft!

Aber seit 1848 hat sich vieles geändert, und recht melancholisch schaue ich jetzt oft auf dieselben Lettern! Ja manchmal, wenn mein Auge auf ihnen ruht, will es mir scheinen, als sei nun auch bei ihnen schon der *Umschwung* eingetreten, den Platen bei den *Klöstern* beschreibt:

> „Jetzt streuen sie aus Dummheit und Verderb, *einst* säten sie Wissen und Geist aus!"

Freilich kämpft noch immer eine rüstige und tapfere Schar edler Streiter in der alten Weise fort und wird immer fortkämpfen. Aber mitten in ihre Reihen hat sich, unter denselben Feldzeichen, in derselben Tracht und Gewandung, eine Bande unwissender und gedankenloser Buben geworfen, zu jeder bürgerlichen Hantierung zu schlecht, zu ignorant zum Elementarschullehrer, zu unfähig und arbeits-

scheu zum Postsekretär, und eben deshalb sich berufen glaubend, Literatur und Volksbildung zu treiben! Diese nun führen nur gar zu oft das große Wort in Literatur und Politik, in Zeitungen und Journalen, und wie sollten sie es nicht führen! Ihrer sind viele; jener wackeren Streiter aber im Verhältnis zu ihnen nur wenige. Da sie unter demselben Feldzeichen mit diesen kämpfen, können sie vom Volke nicht leicht von ihnen unterschieden werden. Von jenen Wackeren selbst zwar wird keiner von ihnen getäuscht, aber diese sind in der Regel so sehr in ihre eigenen nützlichen Arbeiten vertieft, daß sie sich nicht zur Entlarvung dieser falschen Spießgesellen hergeben können. Jene Wackeren streben ferner in der Regel nur nach Wirkung auf die Länge der Zeit, und können dies auch meistens bei der Natur ihrer Leistungen gar nicht anders. Aber sie bekümmern sich nicht um ihre Wirkung in die Breite in der Gegenwart. Sie schauen immer nur auf den Kulturstrom und freuen sich, wenn er von Generation zu Generation immer weiter vorschreitet und dem Ziele sich nähert, und sie arbeiten eifrig hieran. Aber sie schauen zu wenig darauf, inwieweit dieser Strom in die Täler zu beiden Seiten austritt und sie mit seinem wohltätigen Gewässer befruchtet.

Endlich kämpfen diese Wackeren jeder für sich allein, jeder einzeln dem speziellen Arbeitszwecke hingegeben, der ihn gerade beschäftigt. Jene anderen aber haben einen Rat, den Liscow schon 1736 in seiner Schrift „über die Vortrefflichkeit der elenden Skribenten“ diesen letzteren gegeben, den Rat, daß sie doch nicht jeder bloß an sich denken und für sich sorgen sollen, damit nicht von ihnen gelte, was Tacitus von den alten Briten sagt: dum singuli pugnant universi vincuntur (während sie einzeln kämpfen, werden sie als Gesamtheit besiegt), sich

seitdem weidlich zunutze gemacht. Sie haben sich zusammengetan, Cliquen und Koterien gebildet, einer schwört auf den anderen, streicht ihn heraus, jeder macht den anderen berühmt, ganze journalistische Institute sind zu diesem Zwecke gebildet worden oder werden von ihm beherrscht, und so haben sie sich endlich eine große und furchtbare Autorität erworben, gegen welche selbst die Verdienstvollsten häufig Scheu tragen, anzukämpfen.

So ist es denn dahin gekommen, daß die Produktion der geistigen Bildung in unserer Epoche etwa dem Gewebe der Penelope zu vergleichen ist. Wie die Königin selbst in der Nacht auftrennte, was sie am Tage gewebt, so wird jetzt diese Arbeit wirtschaftlicher, und den Gesetzen von der Teilung der Arbeit entsprechend, von verschiedenen Faktoren besorgt. Was unsere großen Denker, Dichter und Gelehrten mit großer reeller Mühe für die Entwicklung des Geistes produzieren, das entstellen, verderben und vernichten jene „elenden Skribenten" wieder für alle diejenigen, welchen nicht Zeit und Möglichkeit gegeben ist, unmittelbar aus den Quellen selbst zu schöpfen, welche vielmehr auf Berichte aus zweiter Hand angewiesen sind, — also für die große Masse der Nation!

Denn nicht nur, daß sie in ihren Urteilen hudeln, mißhandeln und niederschreien alles, was sie nicht verstehen und worüber sie kein Urteil, ja nicht einmal die für ein solches erforderlichen Elemente besitzen, — sondern, was noch viel schlimmer, selbst in den scheinbar tatsächlichen Berichten, welche sie dem Volke über die Leistungen seiner großen Geister geben, Berichte, welche die aus zweiter Hand Schöpfenden natürlich für wahr halten müssen, entstellen und fälschen sie gänzlich in ihrer groben Unwissenheit das, was diese Männer ge-

sagt, getan und gedacht haben; geben oft ohne Scheu das strikte Gegenteil dessen, was diese dachten und lehrten, für von ihnen gedacht und gelehrt aus! Natürlich! Bei ihrer gänzlichen Arbeitsscheu wäre es ihnen viel zu mühsam, sich wirklich über den Inhalt jener nur reeller Arbeit zugänglichen Produktionen zu unterrichten, und in der Regel macht ihnen das auch die eigentümliche geistige Dumpfheit, welche die Folge gedanken- und arbeitsloser Vielschreiberei ist, schon ganz und gar unmöglich.

Um nun aber alle diese Sünden gegen die Bildung der Nation ungestraft begehen zu können, haben sich diese elenden Skribenten einen Stil erfunden, welcher selbst wieder vielleicht ihre schlimmste und gemeinschädlichste Sünde bildet. Sie haben aus den Schriften der Denker und Gelehrten sich einiger vornehmen Ausdrücke bemächtigt und mit Hilfe derselben sich eine eigene Art von gespreizter „Bildungssprache" erzeugt, die einen wahren Triumph der modernen Bildung darstellt und zeigt, wohin es die Kunst bringen kann. Es ist eine nach den Gesetzen der belletristischen Routine kaleidoskopartig durcheinander gerüttelte und geschüttelte Anzahl von Worten, die keinen Sinn geben, aber auf ein Haar so aussehen, als gäben sie einen solchen und einen erstaunlich tiefen! Man muß oft ein erfahrener Setzer, ein scharf aufpassender Setzer sein, um mit Sicherheit zu ersehen, daß in diesem unbestimmten belletristischen Wortgeflimmer auch nicht die Spur eines Gedankens vorhanden ist, der Autor vielmehr ganz bewußt einen Fandango auf Eiern tanzt, und sich ganz klar darüber ist, daß er bei dem ersten soliden Schritt einbrechen und seine erstaunliche Gedankenlosigkeit und Unwissenheit über den Gegenstand verraten würde. — Mein Julian ist vor allen unbestrittener Meister in dieser Kunst.

Die verheerenden Wirkungen, welche diese Kunst im großen Publikum anrichten mußte, sind evident. Das große Publikum, einen Gedanken unmöglich da herausfinden könnend, wo keiner vorliegt, und dennoch an eine Abwesenheit jedes Gedankens infolge des gebildeten belletristischen Wortgewirres und des Ansehens des Autors nicht glauben könnend, mußte sich endlich gewöhnen, flimmernde Nebelbilder für Gedanken zu halten und auch an sein eigenes Denken keine andere Anforderung zu stellen, als eine Verbindung unklar tönender Worte mit einem nach allen Seiten hin schielenden Reflexionsschein zu produzieren.

So gerät alles bestimmte und scharfe Denken in der Gesellschaft außer Mode. Sogar die Forderung danach hört auf, und an seine Stelle treten in selbstverliebter Zufriedenheit jene nur nach dem verlogenen Schein eines Gedankens trachtenden Halluzinationen des Geistes.

Solange nun diese Bande nur noch in den belletristischen Journalen etc. ihr Lager aufgeschlagen hatte, mochte es immer noch hingehen. Wenn sie aber gar, stolz und sicher gemacht durch ihre zuletzt erwähnte Erfindung, dazu übergeht, einen gelehrten Schein anzunehmen, große Werke zu schreiben, „Literaturgeschichte" zu produzieren, dann ist es Zeit und höchste Zeit.

Est modus in rebus, sunt certi denique fines[1]).

Ja, mein Julian steht nicht allein. Stünde er allein, ich würde ihn nicht angerührt haben; nicht mit einer Zange! Aber er ist nur der anerkannte Primas, der gesalbte König, der gefeierte „Literarhistoriker" jener

---

[1]) Die Dinge haben ihr Maß, schließlich gibt es gewisse Grenzen. D. H.

Bande. Er steht nicht allein, und es läßt sich hier der Spruch des Evangeliums umkehren: Einer ist berufen, aber viele wären auserwählt! Nur darum habe ich ihn als den Bedeutendsten herausgegriffen, um ihn zur Kennzeichnung seiner ganzen Bande öffentlich zu enthüllen und ihn zu deinem Nutzen, liebes Publikum, auf hohem Berge vor versammeltem Volk zu schlachten, sicher, daß mir kein Engel in den Arm fallen und das geschwungene Schlachtschwert zurückhalten soll.

Nein, er steht nicht allein, und wie sollte er auch allein stehen? Seine Literaturgeschichte hat in wenigen Jahren vier Auflagen erlebt, ein fast unerhörter Erfolg! Fast in allen Blättern ist sie mit dem größten, überschwenglichsten Lobe rezensiert worden; seine literarhistorische Autorität steht, wie ich oft selbst erfahren und wie viele andere mir berichten, unbestritten und fast kanonisch fest in den zahlreichsten Kreisen des großen Publikums, und vor wenigen Tagen hat ihn eine politische Partei — die Grabowiten — in seiner Qualität als „großer Mann" auserwählt, ihr Parteiprogramm mitzuunterschreiben. Nun, ich gratuliere den Grabowiten zu diesem Büchlein. Ihr Bildungsgrad wird sich jetzt nach dem Bildungsgrad ihres „großen Mannes" genau bemessen lassen, und „Julian der Grabowite" wird füglich der Ausdruck werden können, welcher den geistigen Höhepunkt dieser Partei kennzeichnet.

Nun noch ein Wort zu Dir, mein liebes Publikum, vielleicht hast Du schon von selbst gemerkt, — und ich werde der letzte sein, es Dir zu verhehlen, — daß Du nicht ganz ohne Mitschuld an dem geschilderten Unwesen bist. Es hätte nicht entstehen, nicht diese Ausdehnung gewinnen, nicht diese Autorität erlangen können, wenn Du,

Brust an Brust gedrängt, mannhafteren Widerstand geübt hättest. Aber gar viele unter Euch haben sich in den letzten Zeiten einem häßlichen Laster ergeben: der Wortberauschung, die viel ungesunder und viel unnatürlicher ist als die Weinberauschung. Möge dies Büchlein als eine nützliche Kaltwasserkur gegen diese Krankheit dienen.

Berlin, 22. März 1862.

Bd. II. S. 233[1]).

„Ein Zeitalter der sieben Weisen, das sich Gedanken darüber macht, welches das erste der Dinge sei, ob die Materie in irgendeiner elementaren Form, oder das Atom oder die Zahl oder das Sein im allgemeinen oder das Werden usw., ist" etc.

Anm. d. Setzers. Das Atom wurde von Leucipp und Demokrit, die Zahl von Pythagoras, das Sein von den Eleaten, das Werden von Heraklit für das Prinzip der Dinge erklärt. Diese Männer hält Herr Julian Schmidt also für die bekannten „sieben Weisen Griechenlands" (Solon, Bias von Priene, Pittakus von Mytilene, Kleobul, Chilon, Myson und Thales)!!! Das Zeitalter der sieben Weisen, Herr Schmidt, hat sich noch „keine Gedanken darüber gemacht", welches das Prinzip der Dinge sei. Die Weisheit des Zeitalters der sieben Weisen, Herr Schmidt, besteht in gnomischer Lebensweisheit, in praktisch-verständigen Kernsprüchen sittlichen Inhalts — in Kernsprüchen von einem übrigens sehr berücksichtigenswerten Inhalt, Herr Schmidt, wie z. B. „Besser Schade als Schande" oder „Beherrsche dein Maul" (γλώττης ἄρχε) und andere, die Sie in den Sammlungen bei Stobäus und Diogenes hätten nachsehen können — und hat nichts mit der jonischen Naturphilosophie und den pythagoreisch-metaphysischen Spekulationen etc. zu tun. Das Zeitalter der sieben Weisen, Herr Schmidt, ist die dem Zeitalter der griechischen Philosophie vorhergehende Epoche, das ihr vorhergehende Jahrhundert, und wird niemals

[1]) Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur. Vierte Auflage. Leipzig 1858. F. L. Herbig.

zur griechischen Philosophie gerechnet. Thales ist der einzige, der ebenso wie er die jonische Philosophie beginnt, andrerseits noch zu den sieben Weisen gerechnet wird und den Übergang jener praktischen Lebensweisheit in die Philosophie, die Untersuchung über das Prinzip der Dinge, darstellt.

Ein befreundeter Tertianer, von dem ich diese ganze Weisheit habe und der sie mir in seinem Leitfaden für die höheren Gymnasialklassen nachwies, lachte bis zu Tränen über diese Verwechselung der „sieben Weisen" mit den Stiftern der demokritischen, pythagoräischen, eleatischen und heraklitischen Philosophie. Er versicherte mir, daß dies das non plus ultra krassester Ignoranz sei, und daß er zuverlässig von seinem Lehrer mit Ohrfeigen bedient werden würde, wenn er sich derselben schuldig machte.

Mein Tertianer hat übrigens einen Hauslehrer, Herr Schmidt, einen Studenten. Und der hat mir die Erlaubnis gegeben, ihn gleichfalls hin und wieder zu konsultieren, wenn ich Dinge bei Ihnen fände, die meinen Setzerhorizont übersteigen! Übrigens meint er, daß sich Ihr herrliches Werk manchmal in Prosa gar nicht charakterisieren lasse. Oft sei dies nur der Poesie gegeben. Die erforderlichen Verschen versprach er mir aus seiner Lektüre zu liefern. Einstweilen hält er sich Ihnen bestens empfohlen!

Bd. II. S. 100

heißt es über Gentz: „Am meisten haben ihm die Briefe an Rahel geschadet. Er nennt sich in diesen Briefen das erste aller Weiber, höllisch blasiert, teuflisch kalt usw., kurz, man kann sich kaum eine Injurie denken, die er sich nicht selbst sagte. Auf diese Einfälle hat man aber einen zu großen Wert gelegt. Zunächst muß man seine Neigung zu Superlativen abrechnen; die Hauptsache aber ist, daß jene geistvolle Frau mit ihren Paradoxien alle ihre Korrespondenten veranlaßte, Worte miteinander zu kombinieren, die nicht zusammengehören. Keiner war dieser Verführung so ausgesetzt als Gentz, der mit seinem großen

geselligen Talent die Neigung verband, sich stets in der Sprache derer auszudrücken, mit denen er verkehrte. Rahel hatte ihm durch den „schönen Ekel“ so imponiert, daß er sie notwendig überbieten mußte, und dabei kam es ihm auf einen Grad mehr oder weniger nicht an. Er ist aber in keinem Augenblick seines Lebens blasiert gewesen, am wenigsten in der Zeit von 1803—9, wo eine große Idee seine Seele mit edler Leidenschaft durchdrang.“

Anm. d. Setzers. Es steht also fest, Herr Schmidt, Gentz ist, was er auch selber in seinen Briefen an Rahel sagen möge, niemals blasiert gewesen, Ihre „höhere Kritik“ beweist es! Wie Ihre Leser bewundernd mit geöffnetem Munde Sie anstieren müssen, großer Mann, vor dessen überlegenem Blick sogar die eigenen Eingeständnisse von Gentz in nichts verschwinden! Auch ich werde nicht versuchen, Sie zu widerlegen. Wie wäre mir das gegeben! Ich werde Sie im Gegenteil nur bitten, Herr Schmidt, mit mir festzuhalten, recht fest, daß Gentz niemals blasiert war, „in keinem Augenblick seines Lebens“, wie Sie oben ausdrücklich sagen, und wie Sie daselbst ebenso ausdrücklich hinzufügen, „am wenigsten“ in der Zeit jener Briefe an Rahel, „wo eine große Idee seine Seele mit edler Leidenschaft durchdrang“, nämlich die Idee eines deutschen Aufschwungs gegen die Napoleonische Herrschaft.

Aber zweihundert Seiten später in Ihrem unsterblichen Werke, Herr Schmidt, beurteilen Sie noch einmal denselben Mann und dieselben Briefe aus derselben Periode, und auch noch ganz speziell denselben Brief an Rahel: „Ich bin höllisch blasiert“ etc., den Sie oben besprechen, und lassen sich hier an dieser zweiten Stelle, S. 390 Ihres Werkes, darüber vernehmen wie folgt: „Wenn Gentz im Herbste 1810 an Rahel schreibt: ‚Ich bin höllisch blasiert und habe soviel von der Welt gesehen und genossen, daß man mit Illusionen und Schaugepränge nichts mehr bei mir ausrichtet‘, wenn er Adam Müller gesteht, daß er sich in einer Abspannung, einer Mutlosigkeit, einer Leere und Indifferenz befände, wie er sie nie gekannt, noch geahnt habe, wenn er seinen Zustand einer gei-

stigen Auszehrung vergleicht, und verzweifelt, sich durch eigne Anstrengung aus demselben befreien zu können, so ist eine — tiefe Wahrheit in diesen Geständnissen"!!!

Wenn ein Schüler seinem Lehrer einen deutschen Aufsatz einreichte, in welchem er sich in so unmittelbarer Weise selbst widerspräche, würde der Lehrer ihm nicht das Pensum immer abwechselnd rechts und links um die Ohren schlagen? Aber so schreibt man bei uns Literaturgeschichte!

Nun weiß ich zwar wohl, Herr Schmidt, was Sie zu Ihrer Entschuldigung sagen werden. Sie werden sagen, Sie hätten auf S. 100 Ihres Werks einen solchen Journalartikel abgeschrieben und auf S. 390 wieder einen andern! Aber begreifen Sie denn nicht, daß man zu diesem nobeln Metier wenigstens einiges Gedächtnis braucht? Ja, ja! Aristophanes hat schon recht gehabt, sagt mein Student, wenn er seinen Sophisten über den hartköpfigen Strepsiades klagen läßt:

„Beim Atem schwör' ich's, bei der Luft, beim Chaos!
Nein, solchen Tölpel sah ich doch noch nie!
So bäu'risch linkisch, so stupid vergeßlich,
Der nicht die kleinste Düftelei kapiert
Und kaum gelernt, vergißt.

(Aristophanes, Wolken, V. 623 ff.)

Bd. II. S. 195.

„Daher ist es gekommen, daß sich nicht, wie bei den Griechen, aus dem Vorrat alter Nationalsagen, eine deutsche Historie entwickelt hat."

Anm. d. Setzers. Bei den Griechen also hat sich die Historie aus dem „Vorrat alter Nationalsagen entwickelt"! Die spartanische Verfassung und der peloponnesische Krieg, die perikleische Obolenbesoldung der Richter und die Herrschaft des Trasybull — was sind das anders als Entwicklungen eines „Vorrats alter Nationalsagen"? Entweder unser untergeordneter Setzerverstand täuscht uns sehr, oder die Sache hängt so zusammen. Herr Julian Schmidt hat einmal gelesen, was in den meisten Leitfäden über Griechenland zu lesen ist, daß die hellenische Poesie, insbesondere die attische Tragödie, eine

Entwicklung „eines Vorrats alter Nationalsagen" sei. Wie in der Ferne verklingendes Glockengeläute — bim! bam! bam! bim! — summt ihm eine unklare Erinnerung hieran in den Ohren herum, und da mit Recht, wie bei der gänzlichen Abwesenheit des Lichtes, der Nacht, alle Katzen grau, auch bei der gänzlichen Abwesenheit des Gedankens alle Dinge gleich sind, so setzt Herr Schmidt die Geschichte hier an die Stelle der Kunst. Es wäre schikanös wegen einer so geringfügigen Verwechslung eine Schwierigkeit zu erheben! Bim, bam, bam, bim!

Bd. II. S. 301.

„Die Tonart der schwäbischen Schule hat sich über alle Provinzen unseres Vaterlandes verbreitet und ist die Grundmelodie unserer Gemütlichkeit geworden. Seitdem vollends das Lorle alle Bühnen entzückt hat, muß man notwendigerweise schwäbeln, wenn man Gemüt zeigen will. Allein der provinzielle Typus hat sich in Schwaben nicht bloß auf die Lyriker erstreckt. Nicht bloß bei Hauffs Novellen, nicht bloß bei Auerbachs Dorfgeschichten, nicht bloß bei Wolfgang Menzels verzerrter Deutschtümelei erkennt man Anklänge an den Schwabenspiegel heraus, sondern selbst in den Werken so verschieden angelegter Naturen, wie Strauß oder Vischer"!!

Anm. d. Setzers. Alle guten Geister loben Gott den Herrn!!! Herr Schmidt hält hier den „Schwabenspiegel", das berühmte mittelalterliche Rechtsbuch, welches am Ende des 13. Jahrhunderts zusammengestellt wurde, für ein typisches, maßgebendes Werk der schwäbischen Poesie, für eine Sammlung lyrischer Gedichte der schwäbischen Dichterschule!!! Donner-Bomben-Wachsstock-Sapperment!!

Herr Schmidt! Wenn Sie nur ein einziges Mal, ehe Sie Ihre Literaturgeschichte schrieben, in den „Schwabenspiegel" geblickt hätten, es hätte die wohltätigsten Folgen haben können! Sie hätten da den Rechtsgrundsatz gefunden (Kap. CLIV): „Ein jeglich man sol den schaden gelten, der von ihm geschiht" und

das hätte Sie wohl bedenklich machen können, eine Literaturgeschichte zu schreiben! Sie hätten da gefunden, mit welcher Sorgfalt unsere Altvordern die Frage prüften, ob ein Knabe mit Recht zum Mönch — die damaligen Gelehrten, Herr Schmidt, die damaligen Literarhistoriker — gemacht worden sei. Kap. XXVII: „Man sol im grifen oben an den munt under der nase; vindet man da kleinez har, daz ist ein geziuge. Man sol im grifen under die uohsen; vindet man da kleinez har, daz ist der ander geziuge. Man sol im grifen under diu bein, und vindet man da —" und so weiter, Herr Schmidt. Wenn Sie sich nun mit allen diesen Griffen geprüft hätten, und überall nur die nackte Blöße Ihrer Unwissenheit gefunden hätten, nirgends ein Haar, so hätten Sie es wohl sein lassen, eine Literaturgeschichte zu schreiben. —

Aber Ihre Leser werden mit staunender Verwunderung fragen: Wie kann man gar so unwissend sein? Wie kann man den „Schwabenspiegel" für ein Werk halten, welches den „provinziellen Typus" der schwäbischen Poesie in sich enthält, und an welches man daher „Anklänge" bei schwäbischen Romanschriftstellern, Gelehrten, Denkern und Theologen finden will? Woher nimmt man endlich die Sicherheit, so etwas drucken zu lassen? — Ich will das Ihren Lesern erklären, um sie schon hier einen deutlichen Einblick in Ihre ganze Methode tun zu lassen, die sich uns immer klarer enthüllen wird.

Im Jahre 1838 benutzte Heinrich Heine den berühmten Namen des „Schwabenspiegels", um denselben mit einer geistreichen Allusion als Titel für einen kleinen, zehn Oktavseiten langen, in periodischen Blättern erschienenen räsonierenden Aufsatz zu nehmen, in welchem er die Herren Carolus Mayer, Gustav Schwab, Justinus Kerner und andere Dichter der schwäbischen Dichterschule angreift. Von diesem Aufsatz haben Sie gehört — Sie erwähnen ihn selbst an einer andern Stelle in Ihrem Werke — und schließen nun aus diesem Titel, daß der „Schwabenspiegel" ein Werk der schwäbischen Dichterschule sein müsse, das Heine hier verhöhnen wolle. An den Heineschen Aufsatz selbst, Herr Schmidt, können Sie — nein, ich muß bitten, keine Verdunkelung, nur keine Verdunkelung, Herr Schmidt — in Ihren oben zitierten Worten durchaus nicht denken. Und zwar aus sehr vielen Gründen nicht. Erstens weil

jener Heinesche Schwabenspiegel ein sehr unbedeutender und ziemlich unbekannt gebliebener Artikel ist, an den bei der Berühmtheit jenes „Schwabenspiegels“ kein Mensch denken kann, wo bloß von dem „Schwabenspiegel‘ die Rede ist und den Sie mindestens dann als den H e i n e schen „Schwabenspiegel“ hätten bezeichnen müssen. Zweitens deshalb nicht, weil, wenn selbst Heine in seinem Schwabenspiegel die Manier der schwäbischen Dichter spöttisch nachgeahmt oder geschildert hätte, man ja dann durchaus nicht sagen könnte, daß man in schwäbelnden Schriftstellern „A n k l ä n g e“ erkenne an einen Aufsatz, in welchem jene Manier nicht positiv auftritt, sondern nur n e g i e r t und i r o n i s i e r t wäre. Drittens aber — und dieser Grund, beseitigt vollends alle falschen und schiefen Ausflüchte, die Sie im Kreise Ihrer Bekannten herstammeln könnten — deshalb nicht, weil Heine in seinem Schwabenspiegel auch durchaus nicht die Manier der schwäbischen Poesie nachahmt oder irgendwie schildert. Sondern er treibt da nur in seiner geistreichen Weise Allotria und Narrenspossen, neckt Justinus Kerner mit seinem Geisterglauben, Carl Mayer mit einer Statue, die man ihm in Waiblingen setzen werde, verhöhnt Menzel wegen seiner Feigheit, erzählt von einer schönen Schwäbin, die ihn mit ihrem Hasse verfolge, und wirft Gustav Pfizer falsche Zitate vor. Das ist alles, wie sich jeder überzeugen kann, der den fünften Band der amerikanischen Ausgabe von Heines Werken zur Hand nimmt. Da gibt es also nichts „a n z u k l i n g e n“, und am wenigsten für die Werke schwäbelnder Autoren.

Die geistreiche Allusion des Heineschen Titels induziert Sie also, in fidem Heines anzunehmen, daß der „Schwabenspiegel“ — ein Name, den Sie natürlich hin und wieder gehört hatten, ohne sich zu erinnern in welchem Zusammenhange — eine für den „provinziellen Typus“ der schwäbischen Poesie maßgebende Sammlung lyrischer Gedichte sein müsse!

Nun, diese Unwissenheit ist freilich g r a u e n v o l l. Sie ist ein V e r b r e c h e n für jemand, der eine Literaturgeschichte schreibt. Aber sie ist doch das Schlimmste bei der Sache noch nicht. Das Schlimmste kommt nun. Kaum haben Sie diesen Schluß gemacht, daß der „Schwabenspiegel“ ein solches Werk sein müsse, als Sie den Kopf gedankenvoll in die Hand stützen

und mit tiefsinniger Kennermiene erklären, daß Sie „nicht bloß bei Hauffs Novellen, nicht bloß bei Auerbachs Dorfgeschichten, nicht bloß bei Menzels verzerrter Deutschtümelei, sondern selbst in den Werken so verschieden angelegter Naturen wie Strauß oder Vischer Anklänge erkennen an — den „Schwabenspiegel", an ein Buch, das Sie zu Ihrem Unglück nie zur Hand genommen! Es ist diese gewissenlose Frivolität, diese freche Windbeutelei, dieser superlativische Humbug, den Sie mit ernsten Dingen und mit einem Publikum treiben, das sich ernsthaft belehren will, es ist diese tiefe Unsittlichkeit, die noch viel schlimmer ist als Ihre stupende Ignoranz.

Das ist Ihre Methode, Herr Schmidt, und freilich ist sie eine blendende! Wie so manche Ihrer Leser bewundernd vor Ihnen dagestanden haben mögen: „Der Strauß und der Vischer, das denken zwei Philosophen zu sein, der eine ein Theologe, der andere ein Ästhetiker: zwei ganz verschiedene Gebiete. Aber der Schmidt, der blickt sie gleich durch und durch! Aus beiden klingt der Schwabenspiegel 'raus. Der Schmidt hat's gleich fort. Es ist doch ein verfluchter Kerl!"

Brauche ich endlich erst noch darauf hinzudeuten, daß Sie hier ein gedoppeltes Wunder zu Wege bringen? Daß Sie nämlich „Strauß oder Vischer" ebensowenig kennen, wie den „Schwabenspiegel" und daß Sie also vermöge der Ihnen eigentümlichen kritischen Intuition hier „Anklänge" aneinander in zwei Werken entdecken, von denen Sie keins von beiden gelesen haben? Wer diesem Büchlein bis zu Ende folgt, der wird das nicht bezweifeln.

Bd. II. S. 1.

„Seine (Goethes) Lieblingsgestalten sind Virtuosen mit vielseitiger Empfänglichkeit ohne ideelen Inhalt und ohne Ehrfurcht vor der realen Welt; auch Faust (!!)[1]) denn (!) sein Bund mit dem Teufel beruhte wesentlich auf Abneigung gegen — Einseitigkeit der Bildung und Beschäftigung[2]). In der Gesellschaft und in den Dichtungen der späteren Romantiker

wird dieser Dilettantismus[3]) ins Große getrieben"[4]).

[1]) Anm. d. Setzers. Goethes Faust „ohne ideellen Inhalt"!!! Recht so, Herr Schmidt:

„Des diamantnen Keiles schonungslosen Zahn
Hier durch die Brust hin treib' ihm den mit aller Kraft."
(Äschylos Prometheus.)

[2]) Und welch reizender Grund! Der Faust ist deshalb ohne ideellen Inhalt, weil er angeblich beruht auf Abneigung — „gegen Einseitigkeit der Bildung und Beschäftigung".

[3]) Der Dilettantismus des Faust!

[4]) Also Faust ist „ohne ideellen Inhalt"! Es ist etwas in dieser Entdeckung, was einem auf die Brust fällt und den Atem beklemmt! Besonders aber auch etwas, was einen besorgt macht um das Schicksal des Entdeckers, denn Sie wissen, Herr Schmidt, es ist noch allen großen Entdeckern schlimm ergangen, Columbus wie Galilei und so vielen andern. Und Sie werden zugeben, Herr Schmidt, mit einem Manne, vor dessen Titanengeist selbst der Faust zu einem bloßen „Dilettantismus", zu einer Gestalt „ohne ideellen Inhalt" herabsinkt, — mit dem darf man es scharf nehmen, Herr Schmidt!

„So heb ich an: Legt nimmer hin
Die Scham, die aller Zucht Beginn.
Schamloser Mann, wie taugte der?
Als ob er in der Mause wär,
So rieselt von ihm Würdigkeit
Und weist ihn zu der Hölle Leid."
(Parzival III, 170.)

Bd. II. S. 161.

Über die Bedeutung des Mephistopheles im Faust: „Der Geist, der stets verneint, ist nicht eine Persönlichkeit, sondern eine Abstraktion, die Abstraktion der Altklugheit —"

Anm. d. Setzers. O, Herr Julian Schmidt, glauben Sie wirklich, Goethe habe im Mephistopheles Sie vorausahnend schildern wollen, Sie, der Sie allerdings alles und jedes, Goethe und

Schiller, Platen und Immermann, Fichte und Hegel, Uhland und Schlegel, Creuzer und Kegel herunterreißen und verneinen? Goethe hat allerdings wohl nicht an Sie gedacht, dennoch empfangen Sie für die obige Stelle meinen wärmsten Dank. Denn wenn ich oft und lange vergeblich darüber nachgedacht habe, warum Sie wohl eigentlich die klassische Richtung und die Romantik, die alte und die neue Philosophie, die historische Schule und die vergleichende Sprachforschung, die Mythologie und die orientalischen Studien, kurz alles und noch einiges darüber, von welchem allen Sie gleichmäßig nichts verstehen, herunterreißen, so bin ich jetzt durch dieses in einem unbewachten Augenblick Ihnen entschlüpfende Geständnis ein für allemal über die Quelle belehrt, aus welcher Ihre steten Verneinungen fließen: aus Altklugheit! Dank für den Schlüssel, Herr Schmidt!

Bd. II. S. 161.

Weiter über Goethes Faust: „Der Dichter nimmt zwar von Zeit zu Zeit einen Anlauf, durch das mittelalterliche Kostüm dieser Altklugheit eine bestimmte Färbung zu geben. Aber so schön ihm das in einzelnen Momenten gelingt, namentlich wenn er dem platten Menschenverstand durch tollen, übermütigen Humor die poetische Farbe gibt, er fällt fortwährend aus der Rolle und wir überzeugen uns am Ende, daß Faust gar nicht nötig gehabt hätte, sich diesem Teufel zu verschreiben, sich ihn als Ergänzung heraufzubeschwören, da er ihn ja als Ergänzung seines exzentrischen Gefühls in seinem eigenen Innern trägt."

Anm. d. Setzers. O du dummer Goethe! Wenn du doch das Glück gehabt hättest, Herrn Julian Schmidt zu kennen und von seinen tiefsinnigen Ratschlägen zu profitieren! Denn dann würdest du gewußt haben, daß du, um nicht „aus der Rolle zu fallen", den Faust sich einem solchen Teufel vorschreiben lassen mußtest, den er nicht in seinem eignen Innern trug!! Nichts klarer als das! O Goethe, Goethe!

Wer roufet mich dâ nie kein hâr
gewuohs, inne an mîner hant?
der hât vil nahe griffe erkant.
(Parzival I, 1.)

Bd. II. S. 160.

Über den Goetheschen Faust: „Wohl mußte jedes kräftige Herz ergriffen werden; es war die höchste Vereinigung des gesunden Menschenverstandes (!) und des überquellenden Gefühls."

Anm. d. Setzers. Beneidenswerter Geist! Zu welcher Kleinkinderfibel unter Ihren Händen die tiefsten Meisterwerke unserer Literatur heruntersinken! Mephisto die „Abstraktion der Altklugheit", Faust selbst auf „Abneigung gegen Einseitigkeit der Bildung und Beschäftigung" beruhend, der Fehler des Dramas darin liegend, daß Faust sich einem solchen Teufel ergibt, den er ohnehin schon in sich trägt, und nicht vielmehr einem solchen, der ganz außerhalb seiner steht und ihm daher für irgendeinen äußerlichen Kaufpreis, etwa eine Geldbörse und ein Linsengericht, seine Seele abkauft, das Große der Tragödie aber wieder in dieser engen Vereinigung von „gesundem Menschenverstand und überquellendem Gefühl" liegend — Sie haben ganz recht, Herr Schmidt, hier hätten wir wirklich einen Faust, in bezug auf den ich ganz mit Ihnen einverstanden bin, daß er vollständig „ohne ideellen Inhalt"!

Bd. II. S. 162.

Immer weiter über Goethes Faust: „Es ist Goethe in dieser Dichtung nicht gelungen (!!), wie in seinen übrigen Werken, seine Seele von einer Last, die er nicht abwerfen konnte, durch dichterische Darstellung zu befreien; es ist ihm nicht gelungen, sich über die Einseitigkeit seines Helden zu erheben, weil es ihm nicht gelang, ihn vollständig darzustellen. Die einzelnen Momente, das Verhältnis zu Gretchen, das Verhältnis zu Mephistopheles,

das Verhältnis zu Wagner gehören seiner Seele an; daß er sie aber kombinierte, war ein Werk der Reflexion."

Anm. d. Setzers. O Phraseologie, was schmeckst du prächtig!

Bd. II. S. 447.

Über Goethe in seinem Alter: „Aber in seinen Dichtungen herrscht ein ängstliches Bestreben nach Analyse, noch ehe die Gegenstände Gestalt gewonnen (!!), und daneben die Neigung, im entscheidenden Augenblick vor einer Unauflöslichkeit stehen zu bleiben (!)[1], so daß wir noch die einzelnen Worte verstehen, aber nicht mehr den Sinn, in dem sie kombiniert sind"[2].

[1]) Anm. d. Setzers. O du heiliger Blödsinn! Wie prächtig eignet sich doch die „Bildungssprache" dazu, unter großer Prätention einen Unsinn hinzustellen, der in der schlichten sinnlichen Kutschersprache des gewöhnlichen Lebens sich vor sich selber schämen würde. Nicht wahr, Herr Schmidt, die chaotische Gedankenlosigkeit und Verwirrung läßt sich in dem weitbauschigen wolkigen Reflektionsstil dieser Substantiva abstracta so drapieren, daß sie wie tiefster Gedankenreichtum aussieht. Nicht wahr, Herr Schmidt, Sie haben auch mit den aristophanischen Sophisten erkannt:

— — daß kein anderes göttliches Wesen
Existiert als allein diese heiligen drei: das Chaos, die
Wolken, die Zunge.
(Aristophanes, Wolken, V. 420 ff.)

Doch wir werden noch weit glänzendere Belege dieses Ihres Gottesdienstes bei Ihnen treffen.

[2]) Aber, Herr Schmidt, wie können Sie nur so unvorsichtig das Geheimnis der Methode verraten, nach der Sie arbeiten. Sie konnten sich gar nicht besser selbst charakterisieren! Sie fügen Worte zusammen, die in ihrer Kombination jeden Sinn verlieren und nur deshalb bei oberflächlichem Darüberhingehen einen solchen zu haben scheinen, weil jedem einzelnen dieser

ehrlichen, guten, gemißbrauchten Worte ein Sinn zukommen würde. Wie kann man nur zu gleicher Zeit so unvorsichtig gegen sich selbst und so frech gegen Goethe sein!

„gebt rehter mâze ir orden
ich pin wol innen worden
daz ir râtes dürftic sit:
nu lât der unfuoge ir strit"

oder um Ihnen das Verständnis durch Simrocks Übersetzung zu erleichtern:

Das rechte Maß sei euer Orden.
Ich bin wohl inne geworden,
Daß Ihr ratbedürftig seid:
Nun meidet Ungezogenheit.
(Parzival I, 171.)

Bd. II. S. 453.

„Er (Goethe) konnte die Romantik, die ihre düsteren Schwingen über seine goldene Zeit verbreitete, nicht los werden, sich nicht ins Freie kämpfen."

Anm. d. Setzers. Goethe ein Romantiker! Goethe, der sich nicht zur Julian-Schmidtschen Freiheit durchkämpfen kann!

Bd. II. S. 455.

„Für Goethe selbst war diese Abwendung zum Orient eine innere Notwendigkeit. Die schöne, aber exotische Pflanze des griechischen Lebens mußte verblühen, sobald der Sturm und Drang einer wilden Weltbewegung in das stille Heiligtum der Kunst einbrach."

Anm. d. Setzers. Nichts köstlicher, als wenn Herr Schmidt seine tiefen Entdeckungen über die innere Notwendigkeit in dem Entwicklungsgang unserer Dichter vorträgt! Weil eine wilde Weltbewegung — die Freiheitskriege — hereinbricht, so muß vor diesem Sturm und Drang die schöne aber exotische Pflanze des griechischen Lebens verblühen und Goethe muß sich aus dem stillen Heiligtum der griechischen Kunst, die doch wenigstens durch unsre ganze Bildung mit unserem geistigen

Leben zu einigem Zusammenhang verwachsen war, zu der — noch fremderen Pflanze der orientalischen Poesie flüchten, in das noch stillere Heiligtum des west-östlichen Divans treten! Est-ce clair? Wer's nicht glaubt, zahlt einen Taler. Bim, bam!

Bd. II. S. 225.

Es ist von Creuzers mythologischen Forschungen die Rede: „Eine lebhafte Vorstellung geht aus diesem scholastischen (?!) Durcheinander umsoweniger hervor, da Creuzer eigentlich eine trockene Natur ist (!!!), der es mehr auf das Register (??!!) als den Inhalt ankommt."

Anm. d. Setzers. Nun, was die „trockene Natur Creuzers betrifft, — denn der in den andern unterstrichenen Worten enthaltene Blödsinn soll sich, wie mir mein Freund, der Student, sagte, nicht so in der Kürze ins Klare setzen lassen — so machen freilich dem Vernehmen nach diejenigen, die etwas davon verstehen, Creuzern gerade nur das Gegenteil zum Vorwurf, finden, daß er gerade an dem entgegengesetzten Extrem laboriere, nicht trocken und kritisch genug zu sein. Aber das ist nun ganz egal! Er hat seinen Klecks fort! Er ist eine „trockne Natur" und ein Registerkerl! Hurrjeh, wie wird es nur den andern noch ergehen!

Herr Schmidt, Herr Schmidt,
Was kriegt das Julchen mit?
Herr Schmidt, Herr Schmidt,
Was kriegt das Jettchen mit?

Ihr Buch, Herr Schmidt, ist das leibhaftige Bild der Ogershöhle bei Ariost:

„Da haust ein Riese, gräßlich anzuschauen;
Er ragt acht Fuß ob jedem Mann hinaus,
Kein Ritter und kein Pilger mag vertrauen,
Er komme lebend aus des Wütrichs Haus.
Den schlachtet er, den schindet er elendig
Den vierteilt er, den frißt er gar lebendig."

(Ariost, Ras. Roland XV, 43.)

Bd. II. S. 232.

Gegen Lobeck, Hermann und Voß: „Auf folgenden Umstand haben sie keine Aufmerksamkeit gewandt. In jeder Religion, die eine Geschichte hat, findet man ein doppeltes natursymbolisches Moment, ein ursprüngliches und ein reflektiertes[1]). Der erste Ursprung aller Religion ist natursymbolisch, denn göttlich ist dem Menschen ursprünglich, was er nicht versteht. Die Handlungsweise der Menschen versteht er und weiß ihrer feindlichen Einwirkung zu begegnen; den Grund der physikalischen Erscheinungen dagegen weiß er sich aus seiner Natur heraus nicht zu erklären, er flieht voll Entsetzen, oder er wirft sich vor der unbekannten Ursache derselben in den Staub, wie es dem Wilden ziemt, der noch nicht weiß, daß der Geist über die Natur erhaben ist. Diese naive Natursymbolik (!!!)[2]) des Schreckens, aus welcher der Begriff des Göttlichen hervorgeht, ist aber wohl zu unterscheiden von einer zweiten reflektierten Natursymbolik[3]), die ihre Spekulationen in die bereits vorhandene Religion überträgt"[4]).

[1]) Anm. d. Setzers. Bim, bam, bam, bim!

[2]) Bim, bam, bam, bim!

[3]) Bim, bam, bam, bim!

[4]) „Die hohe Kraft der Wissenschaft,
Der ganzen Welt verborgen,
Und wer nicht denkt, dem wird's geschenkt,
Der hat sie ohne Sorgen."

Übrigens, Herr Schmidt, wenn Sie sagen, „denn göttlich ist dem Menschen ursprünglich, was er nicht versteht", so ist das ja schon ganz sinnfällig, nicht wahr. Denn Ihnen müßte ja sonst die ganze deutsche Literatur göttlich sein! Oder sollte vielleicht der Fortschritt der Kulturentwicklung gerade darin bestehen, daß der Mensch ursprünglich anbetet, später aber beschimpft, was er nicht versteht?

Bd. II. S. 352.

„Ihr (der romantischen Schule) Prinzip bestand darin, daß der poetische Glaube, das poetische Lebenselement ein anderes sein müsse als das Lebenselement der Wirklichkeit — und in diesem Grundirrtum lag ihre Verwandtschaft mit dem Katholizismus[1]). Der Protestantismus nahm die Gegensätze des Göttlichen und des Irdischen in das menschliche Herz auf[2]), wo sie sich in konkreter Fülle entfalteten[3]); während sowohl in der alten Kirche wie in dem neuen Jesuitismus der Himmel und die Erde zwei Welten waren, die sich ganz äußerlich bekämpften"[4]).

[1]) Anm. d. Setzers. Tout au contraire, umgekehrt, im Gegenteil, mein verehrter Herr Schmidt, wenn Sie erlauben! Hierin — in dem Gegensatz des ideellen Elements mit der Wirklichkeit — würde vielmehr die Verwandtschaft der romantischen Schule mit dem Protestantismus liegen. Denn der Katholizismus, verehrter Gelehrte, hat zu seinem Prinzip gerade die Einheit des ideellen Elements und der Wirklichkeit, eine Versöhnung, die er in Kirche, Kunst und Staat durchzuführen sucht. Der Protestantismus dagegen, ausgehend von der Erkenntnis der Unwahrheit dieser im Katholizismus behaupteten und erstrebten Versöhnung, ausgehend von der Erkenntnis der schlechthinnigen Veräußerlichung und Selbstentfremdung, in welche das ideelle Element in diesem Streben nach Einheit mit der Wirklichkeit geraten ist, gibt diese Versöhnung wieder auf, vollbringt die radikale Trennung des ideellen Elements und der Wirklichkeit und läßt jede von beiden Sphären sich frei für sich entfalten. Gerade hierdurch kommt es dazu, daß im Verlauf der Jahrhunderte die vom Protestantismus ausgegangene Wissenschaft durch diese ihre exklusive Vertiefung in das ideelle Element das Prinzip der Identität des Ideellen und der Wirklichkeit entdeckt und nun eine viel umfassendere und radikalere Versöhnung beider, als der Katholizismus war, hervorzubringen strebt.

So sind die Dinge in der Wirklichkeit zugegangen, Herr Schmidt! Aber was kommt es Ihnen darauf an! Was macht es Ihnen, für das Prinzip des Katholizismus zu halten, was das Prinzip des Protestantismus ist?!

„Denn anders als in andern Menschenköpfen
Gestaltet sich in diesem Kopf die Welt!"

[2]) Bim, bam! Also „ins menschliche Herz" nahm der Protestantismus „die Gegensätze des Göttlichen und des Irdischen auf"! Es ist erstaunlich! Aber wo anders sollte er sie denn überhaupt aufnehmen können? Der Denker nimmt diese Gegensätze in den Kopf auf, Sie, Herr Schmidt, nehmen sie in die Feder auf, und jeder Gläubiger nimmt sie ins Herz auf, ob Protestant oder Katholik. Also nicht dies, daß er sie ins Herz aufnimmt, charakterisiert den Protestantismus — wenn Sie sich durchsuchen, Herr Schmidt, werden Sie finden, daß Sie keinen anderen Körperteil haben, der sich zu dieser Aufnahme qualifiziert, es sei denn das Maul, denn von Kopf kann bei Ihnen die Rede nicht sein — sondern wie er sie in das Herz aufnimmt, welche Stellung zueinander er ihnen da anweist — das charakterisiert ihn!

[3]) Bim, bam, bam, bim!!

[4]) Welche Konfusion! Bim, bam, bam, bam, bim!

Bd. II. S. 287.

Bei Gelegenheit der Beurteilung des „Prinz von Homburg" von Kleist: „Die freie Heldenkraft empört sich mit dem unmittelbaren Bewußtsein ihrer höheren Berechtigung gegen die hergebrachte Ordnung. Die heidnische Tragödie wußte für diesen Konflikt keine andere Lösung, als eine rein äußerliche (!!); das Gesetz duldet keine Vermittlung."

Anm. d. Setzers. Wie danke ich Ihnen, Herr Schmidt! Neulich hatte mir ein unwissender Mensch ein langes und breites erzählt von den Eumeniden des Äschylos und dem Ödip in Kolonos des Sophokles und von den kathartischen Stücken des Altertums überhaupt. Aber, was mir einer auch sagen und zeigen

möge, jetzt weiß ich es besser, Dank Ihnen! In der Tat, warum sollten Sie ein geringeres Recht haben, Äschylos und Sophokles zu betrampeln, als Goethe und Schiller? Etwa wegen der Ehrwürdigkeit, die sich an höheres Altertum knüpft? Spaßerei! Wenn Sie den sieben Weisen Griechenlands eine neue Philosophie geben konnten, warum nicht auch Äschylos und Sophokles eine neue Tragik? Was ich am meisten an Ihnen bewundere, Herr Schmidt, das ist die Allseitigkeit, die Konsequenz, die edle Unparteilichkeit Ihrer Bildung! Sich so in allen Gebieten des menschlichen Wissens gleichmäßig blamieren, — das vermag nur eine reine Seele, die sich keiner Schwäche, keiner Vorliebe, keiner schuldvollen Befleckung mit irgendwelchem realen Stoff hingibt. Sich allen realen Stoff, ohne ungerechte Bevorzugung, gleichmäßig vom Leibe halten — das erst ist der kulminierende Höhepunkt reinen Literatentums!

Bd. II. S. 362.

Bei Gelegenheit der Beurteilung von Niebuhrs römischer Geschichte: „Einzelne historische Urkunden aus den ältesten Zeiten der Stadt sind uns in völlig beglaubigter Form überliefert."

Anm. d. Setzers. Wirklich, Herr Schmidt, wirklich? Wie ich das las, lief ich damit zu meinem Studenten. Der glaubte, er solle den St. Veistanz bekommen! Also „historische Urkunden", Herr Schmidt, und „in völlig beglaubigter Form" und noch dazu „aus den ältesten Zeiten der Stadt", also mindestens doch noch aus den Zeiten der Könige! Herr Schmidt, grausamer Mann, warum rücken sie nicht heraus mit diesen Urkunden? Denken Sie sich den Jubel, das Entzücken, die Dankbarkeit unserer Philologen, die weinend an Ihrem Halse hingen! Die Berliner Akademie der Wissenschaften ernennt Sie zum ordentlichen Mitglied, das Institut von Paris fertigt Ihnen ein Ehrendiplom zu, in Oxford dekretiert man Ihnen eine lebenslängliche Rente von 1000 Pfund! Herr Schmidt, Herr Schmidt, was haben Sie denn eigentlich entdeckt? Sagen Sie es doch wenigstens, Unerbittlicher! Und wo Sie sie nur her haben mögen,

diese „historischen Urkunden" und noch dazu „in völlig beglaubigter Form" und nun gar „aus den ältesten Zeiten der Stadt"! Schäker! Sie haben gewiß den notariellen Heiratskontrakt entdeckt zwischen Numa Pompilius und der Nymphe Egeria? Oder doch die Liebesbriefe der Tullia und des Lucius Tarquinius aus der Zeit, wo Aruns noch lebte? Oder gar die alten Pontifikalannalen, die bei der Eroberung Roms durch die Gallier untergingen?

Unnützer Bursche, der Sie sind! Auf acht langen, enggedruckten Seiten beurteilen Sie Niebuhr und seine Forschungen, und abgesehen von der stupenden und wahrhaft gigantischen Unwissenheit, die überhaupt dazu gehört, einen Satz, wie den obigen, drucken zu lassen, haben Sie nicht einmal auch nur einen Blick in Niebuhrs Werk selbst geworfen! Denn sonst würden Sie hierdurch allein schon vor solchem Unsinn bewahrt worden sein! Sie würden z. B. bei ihm gelesen haben (Röm. Gesch. I. S. 276): „viele chronologische Angaben aus Jahrtafeln haben alle Bestimmtheit, welche für die graue Zeit denkbar ist; darauf aber allein beschränkt sich auch das Historische." Und ferner S. 277 daselbst: „Aus dem ganzen Zeitalter der Könige werden an Urkunden nur Servius Tullius Bündnis mit den Latinern, das Bündnis des letzten Tarquinius mit den Gabinern und eines mit den Sabinern erwähnt." Wohlgemerkt, Herr Schmidt, „erwähnt", d. h. von Dionysius von Halicarnaß erwähnt, welcher im Jahre 732 nach Erbauung der Stadt, also ungefähr zwanzig Jahre vor Christi Geburt, in Rom lebte; als damals vorhanden erwähnt, und zwar in den Tempeln der Diana und des *Ζεῦς Πίστιος*, nicht aber, Herr Schmidt, daß sie noch heute vorhanden wären. Auch hat sie uns Dionysius ebensowenig kopiert, Herr Schmidt. Oder sollte am Ende die über einen hölzernen Schild gespannte Ochsenhaut, auf welcher, wie Dionysius ausdrücklich sagt (Antiq. IV. p. 257 ed. Sylburg), die letztgenannte Urkunde eingeschrieben war (*ἀσπὶς ξυλίνη βύρσῃ βοείᾳ περίτονος κτλ*) in dem wunderbaren, ewig kreisenden Stoffwechsel der Natur heute vielleicht Ihren Schädel bedecken, Herr Schmidt, so daß diese Urkunde dann doch noch vorhanden wäre?

Bd. II. S. 363.

„Von denselben Gesichtspunkten (von denen Niebuhr in seiner Römischen Geschichte ausging) ist man dann später bei der Kritik der Urgeschichten aller Völker ausgegangen, und wenn diese einseitige Beschäftigung mit vorhistorischen mythischen Zeiten, die es eigentlich nie zur künstlerischen (?!) Darstellung bringen kann, unserem historischen Sinn (!) d. h. unserer Fähigkeit, schnell und schlagend den für die Würdigung einer Tat wesentlichen Gesichtspunkt zu treffen, für den Augenblick geschadet hat (!!), da sie mit unserer Neigung zusammenhängt, durch Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und durch Vertiefung in anziehendes, aber unfruchtbares Dunkel unsere Gestaltungskraft zu schwächen (!!), so ist zugleich dadurch unser Gefühl geadelt (!!) und unserer politischen Einsicht — ein Material gegeben, welches nur noch einer freilich langsamen Reife bedarf, um Früchte zu tragen (!!!)."

Anm. d. Setzers. Welchen Höllensalat von Worten Sie da wieder zusammenbrauen, Herr Schmidt, von Worten, die, wenn wir sie näher analysieren wollten, sich eines gegen das andere mit Lanze und Schwert feindlich erheben würden! Nicht wahr, Herr Schmidt, Aristophanes hat schon recht, wenn er seine Sophisten anbeten läßt:

„Den Zauber des Worts und den blauen Dunst, Übertölpelung, Floskeln und Blendwerk"

(Aristophanes, Wolken, V. 316).

Mit welcher Miene imponierender Sicherheit Sie wieder diesen ganzen Blödsinn vortragen! Mit wie „altkluger" Überlegenheit Sie von der „freilich langsamen Reife" sprechen! Und mit welch hoher Unparteilichkeit Sie wieder verfahren! Denn alles, was Sie sowohl für als gegen die Altertumsforschung

sagen, ist von gleicher Sinnlosigkeit. Wie Sie, ein zweiter Zeus,

„Wägend mit gerechten Händen"

genau darauf achten, daß nicht in die eine Wagschale auch nur ein Atom von Sinn mehr als in die andere komme, um keiner zu nahe zu treten! Edler Mann!

Eine Anerkennung verdienen Sie, Herr Schmidt! Nie, nicht in den schmierigsten Abfallgruben der Literatur, habe ich einen Mann entdeckt, der besser, der tiefer als Sie die ganze ungeheure Wahrheit der Worte des Mephistopheles begriffen hätte:

„So schwätzt und lehrt man ungestört:
Wer will sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen."

Das ist das Fundament, auf welchem Ihr ganzes Werk aufgeführt ist!

Übrigens freut es mich, beiläufig aus dem Obigen zu ersehen, warum Sie eigentlich so unwissend sind. Sie sind es absichtlich. Sie haben sich — ahnte ich es nicht schon oben S. 37?[1]) — von jeder solchen „einseitigen Beschäftigung" frei erhalten, um nicht Ihre „künstlerische Gestaltungskraft" zu schwächen, um nicht Ihrem „historischen Sinn" zu schaden. In der Tat, wenn Sie nicht glaubten, den Heiratsvertrag zwischen Numa und der Nymphe noch zu besitzen — würde da nicht die Ihnen eigentümliche „Fähigkeit, schnell und schlagend den für die Würdigung einer Tat wesentlichen Gesichtspunkt zu treffen", auf dem Spiele stehen?

Bd. II. S. 195.

„Nichts ist mißlicher, als wenn die Kultur einer Nation nicht in ihrer eigenen Natur gegründet, sondern durch eine fremde gewaltsam fortgetrieben wird; es entsteht dann eine immer größere Spaltung zwischen den Einzelnen, die auf einen höheren Punkt durch fremde Hilfe sich gearbeitet, und zwischen der Totalität der Nation."

---

[1]) S. 216 unserer Ausgabe. D. H.

Anm. d. Setzers. Nach Herrn Julian Schmidt fließt der Rhein nicht zwischen Deutschland und Frankreich, sondern zwischen Deutschland und zwischen Frankreich! Erbarmen, Herr Julian Schmidt, Sie töten alles, warum auch noch die Sprache?

Bd. II. S. 195.

Es geht unmittelbar nach der vorigen Stelle fort: „Alle Bildung sollte später durch eine schon vorhandene fremde gegeben werden, und was aus eigener Kraft in die Höhe dringen mußte, das sollte ein in fremdem Klima gewachsenes Grün sich auf die Spitze setzen und damit zusammenwachsen, um sogleich fertig zu sein."

Anm. d. Setzers. Diese Pracht der Bilder ist berauschend. Bedenken Sie, Herr Schmidt, daß Sie zu einfachen Sterblichen reden, welche die Sprache der Götter nicht ertragen können, ohne in Verwirrung zu geraten! Also: Ein in einem fremden Klima gewachsenes Grün soll herkommen und soll sich der nationalen Bildung auf die Spitze setzen? Nein, umgekehrt: Es soll sich (Dativ) die (Akkusativ) nationale Bildung auf die Spitze setzen — wie man zu sagen pflegt, auf den Hut stecken — so daß nun die grüne Spitze unten und der nationale Boden oben drüber und so beide zusammenwach — Nein, nein, so ist es doch wohl nicht. Umgekehrt: „Und was aus eigner Kraft in die Höhe dringen mußte (Relativsatz als Subjekt), das (Nominativ) sollte ein (Akkusativ) in fremdem Klima gewachsenes Grün sich (Dativ) auf die Spitze setzen" — um nun mit dieser seiner Spitze in das darauf gesetzte fremde Grün hineinzuwachsen — aber das ist auch bedenklich! denn dann stieße ja wieder das aus eigner Kraft in die Höhe Dringende mit seiner Spitze in das breitere Hinterteil des fremden Grün, hätte dieses auf sich zu balanzieren — eine dem vegetativen Reiche, aus dem das Bild genommen, sehr fremde Erscheinung — und hineinzuwachsen, um „fertig" zu sein. Inzwischen, vielleicht verstehen wir es ein andermal besser, wenn

uns dies auch das erstemal noch nicht gelingt. Aber eine einzige Bitte gestatten Sie, Herr Schmidt! Wir wollen Ihnen gern unsre ganze grüne Bildung aufopfern, all die unfertigen Bursche von Goethe bis auf Hegel, von Platen bis zu Creuzer, nur die Sprache, nur die Sprache wenigstens lassen Sie uns! Wenn Sie uns auch die noch nehmen, was bleibt uns dann übrig, als wie jener Landwehrmann von den Franzosen in derselben Unterstellung sagte: „zu blaffen wie die Hunde"?

Bd. II. S. 217.

„Dagegen verraten die unter den Protestanten so oft schon wiederholten Klagen über die Kahlheit und Nacktheit ihrer Kultusformen, über den gänzlichen Mangel an Pracht und Luxus des Gottesdienstes eine verkehrte Ansicht des Protestantismus."

Anm. d. Setzers. Würde es Ihnen nicht gleich sein, Herr Schmidt, lieber zu sagen „eine verkehrte Ansicht, von dem Protestantismus"? Sonst ist ja der Protestantismus das Subjekt, welches die ihm im Genitiv beigefügte Ansicht hat — denn, wie ich mich aus der Elementarschule erinnere, Herr Schmidt, steht der Genitivus auf die Frage: wessen? —, während in Ihrem Satze der Protestantismus das Objekt sein soll, über welches man die falsche Ansicht hat. Die Sprache, Herr Schmidt! Gnade wenigstens für die Sprache! Ich habe einen Sohn, Herr Schmidt; der Bengel ist zehn Jahre alt und in der Deklination schon recht erfahren. Wie wäre es, wenn Sie ihm bei einer fünften Auflage die Verbesserung Ihres Werkes übertrügen?

Bd. II. S. 187.

„Es ist unglaublich, bis zu welcher Konsequenz der Satz der Identitätsphilosophie: Das Wirkliche ist das Vernünftige, getrieben werden kann."

Anm. d. Setzers. Nein, verehrter Herr Julian Schmidt! Unglaublich ist vielmehr nur, bis zu welcher Höhe die Unwissen-

heit getrieben werden kann! Der Satz: „Das Wirkliche ist das Vernünftige" gehört der Hegelschen Philosophie, speziell der Hegelschen Rechtsphilosophie an, und S. 554 haben Sie das ja selbst ganz richtig irgendwo herausgeschrieben. Aber die „Identitätsphilosophie" ist, wie ich häufig in Bierkneipen von jungen Studenten zu erfahren Gelegenheit hatte, ein Name, mit welchem die Schellingsche Philosophie, und zwar gerade in ihrem Unterschiede von der Hegelschen bezeichnet wird.

Nicht wahr, Herr Schmidt?

„Mit Wissenschaften hab' ich nichts gemein
Und auch als Knabe nie was lernen mögen.
Den Schädel schlug ich meinem Lehrer ein
Zum Dank; drauf war kein andrer zu bewegen,
Daß er mir Bücher lehrt' und Schreiberei:
So hatt' ein jeder vor mir — große Scheu!"
(Bojardo, Verliebter Roland, 18. Gesang.)

Bd. II. S. 49.

„Fr. Schlegel hatte die beste Absicht, vaterländische Gefühle und vaterländische Geschichte zu erzählen, allein ihm fehlt die Kenntnis, die man sich nicht durch das Studium einiger Tage aneignet, sondern in die man sich hineingelebt haben muß."

Anm. d. Setzers. Nicht wahr, Herr Schmidt, der Friedrich Schlegel war ein oberflächlicher Bursche! So ein Schnellschreiber, dem die Kenntnis fehlt, der heut ein Buch anblättert und morgen darüber dozieren will! Hineinleben muß man sich in die Dinge, so à la Schmidt, das ist der Kasus! Mein Student sagt mir, Herr Schmidt, daß er eine der interessantesten Entdeckungen gemacht habe, die Entdeckung nämlich, daß Bojardo schon vor so vielen hundert Jahren Ihre Literaturgeschichte auf das deutlichste vorausgesehen und geschildert habe. Bisheran hätten zwar die Ausleger gemeint, Bojardo meine unter dem „Werk", von dem er spricht, das Eingangstor zum Zaubergarten Falerinens. Allein dies sei nur die symbolische Einkleidung; in der Tat habe Bojardo nur Ihre „Literaturgeschichte"

vorherverkünden wollen, und zum Beweise dessen, damit männiglich darüber urteilen kann, folgen hier die in Rede stehenden Verse:

> „Nie sah man noch ein Werk von solcher Pracht,
> Wie dieses reiche Werk! Ganz aus Juwelen
> Von unschätzbarem Werte war's gemacht
> Statt Schwert und Spieß, die zur Bedeckung fehlen,
> Hält dort ein goldbeschuppter Esel Wacht,
> Der Ohren hat, ein jedes lang zwei Ellen,
> Die er gleich einem Schlangenschweife windet,
> Beliebig damit hält und packt und bindet."
>
> (Bojardo, Verliebter Roland IV, 56.)

Bd. II. S. 19.

„Einmal wandte sich deshalb Wagner auch an den Philosophen Fichte mit einer so inbrünstigen Leidenschaftlichkeit, daß dieser Mann, dem die Kunst ziemlich fern lag, bestürzt wurde und alle möglichen Hebel in Bewegung zu setzen versprach."

Anm. d. Setzers. Wirklich, Herr Schmidt? So „fern" lag Fichte die Kunst? So daß er nur durch persönliche Bestürzung für Kunstzwecke in Bewegung gesetzt werden konnte? I, Sie Tausendsassa, was Sie nicht alles wissen! — Im Jahre 1845/46, Herr Schmidt, arbeitete ich in der Druckerei, in welcher damals die Herren Veit & Co. Fichtes sämtliche Werke setzen ließen. Daher bin ich ein wenig zu Haus in den Fichteschen Schriften. Erlauben Sie also, daß ich Ihnen nur zwei Stellen aus den „Grundzügen" — die wollen Sie ja gelesen haben, Herr Schmidt, — anführe, die Ihnen zeigen mögen, wie fern die Kunst diesem Manne lag, wie wenig sie ihn und sein Denken interessierte, wie gleichgültig er sich zu ihr verhielt, wie außerhalb seines philosophischen Gedankenkreises er sie stellte. Bd. VII, S. 58: „Die erste unter der Menschheit am frühesten ausgebrochene und dermalen am weitesten verbreitete Art jenes Ausflusses der Urtätigkeit ist die in Materie außer uns, vermittelst unserer eignen materiellen Kraft; und in dieser Art des Ausflusses besteht die schöne Kunst. Aus-

fluß der Urtätigkeit, habe ich gesagt, der nur aus sich selber strömenden und sich selbst genügenden, keineswegs der auf Erfahrung und Beobachtung in der Außenwelt sich stützenden. In Materie außer uns, sagte ich, gleichgeltend in welche; ob nun der körperliche Ausdruck des in eine Idee verlornen Menschen — denn nur dieser, nur als solcher, ist Gegenstand der Kunst, — fixiert werde im Marmor, gebildet werde auf der Fläche u. dgl., oder ob die Bewegungen eines begeisterten Gemüts in Tönen ausgedrückt werden oder die Empfindungen und Gedanken desselben Gemüts rein, wie sie sind, sich selber in Worten aussprechen: immer ist es Ausströmung der Urtätigkeit in Materie."

Und ib. S. 95: „Was nun jene organische Einheit eines Kunstwerks sei, die vor allen Dingen erst verstanden und begriffen werden müsse, frage mich keiner, der es nicht schon weiß und dem ich durch das oben Gesagte nicht entweder nur seinen eignen Gedanken wiederholt oder wenigstens ihn bloß deutlicher ausgesprochen habe. Über die Einheit eines wissenschaftlichen Werks konnte ich mich Ihnen ganz klar machen und habe es meines Wissens getan; nicht so über die Einheit eines Kunstwerks. Wenigstens ist die Einheit, welche ich meine, nicht jene Einheit der Fabel und der Zusammenhang ihrer Teile und ihre Wahrscheinlichkeit und die psychologische Fruchtbarkeit und moralische Erbauung derselben, von denen die üblichen Theorien und Kunstkritiken verlauten; — Geschwätz von Barbaren, die sich gern Kunstsinn anlögen, für Barbaren, die sich nur durch andere ihn anlügen lassen! — Die Einheit, welche ich meine, ist eine andere; höchstens durch Beispiele, durch wirkliche Zergliederung und Zusammenfassung vorhandener Kunstwerke in jenem Geiste, würde es sich dem Unkundigen deutlich machen lassen. Möchte sich doch bald ein Mann finden, der sich dieses hohe Verdienst um die Menschheit erwürbe und dadurch, wenigstens in jungen Gemütern, den fast ganz erstorbenen Kunstsinn wieder anzündete; nur müßte derselbe nicht selber ein junges Gemüt, sondern ein vollkommen bewährter und gereifter Mann sein. Bis nun dieses geschieht, könnten ja die anderen sich des Lesens und Anschauens wirklicher Kunstprodukte, die ihnen wegen ihrer unendlichen Tiefe unverständlich, und da der

Genuß derselben das Verstehen voraussetzt, auch ungenießbar sind, ruhig enthalten."

Und ferner ib. S. 111: „Bloß in Absicht der Kunst könnte eine Ausnahme von der Strenge der oben aufgestellten Regel gestattet werden. Von der Kunst nämlich ist die Menschheit noch weit mehr entfernt als von der Wissenschaft, und es wird einer weit größeren Reihe von Vorbereitungen bedürfen, daß sie zur ersten komme, als zu der letztern. In dieser Rücksicht könnten fürs erste selbst schwache Versuche an unvollkommenen Werken, angestellt diese Werke zu entwickeln und auf Einheit zurückzuführen, willkommen sein, damit dem größeren Publikum nur erst die Kunst, ein Werk zu verstehen, ein wenig geläufiger werde."

Und ib. p. 164 sq. erklärt er, daß es auf die Frage, worauf der wahre Staat den bei der mechanischen Bearbeitung der Natur entbehrlichen Überschuß von Volkskraft verwenden solle, keine andere Antwort gebe, als: „daß er der schönen Kunst geweiht werden solle", damit die Natur „dem höheren geistigen Bedürfnisse des Menschen unterworfen und ihr das majestätische Gepräge der Idee aufgedrückt werde — welches die schöne Kunst gibt".

Können Sie uns nicht sagen, Herr Schmidt, welche persönliche Bestürzung Fichte veranlaßt hat, diese Sätze niederzuschreiben?

Bd. II. S. 70.

„Gegen diese Doktrin (die von Schelling nämlich) erhob Fichte, der seine Stellung in Berlin immer mehr befestigt, die Fahne des reinen Idealismus. Seine Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804—5) waren die letzte Frucht einer vieljährigen Verbitterung."

Anm. d. Setzers. Also der „reine Idealismus", dessen Fahne ja nach Ihnen selbst Fichte hier erhob, ist eine „Frucht vieljähriger Verbitterung"! Also die „Frucht vieljähriger Verbitterung" ist: der „reine Idealismus". Was wir nicht für Resultate erleben würden, wenn sich die Mütter einfallen ließen, ihre Kinder nach den tiefsinnigen Sen-

tenzen Ihrer Literaturgeschichte zu erziehen! Na, vielleicht gelingt es mir, Sie auch noch zum „reinen Idealisten" zu machen, indem ich Ihnen eine „vieljährige Verbitterung" beibringe! — Und wie Sie die Stichwörter kennen, mit welchen man den Krämer gegen alles Hohe und Große einnimmt! Und so in dieser elenden Weise als „letzte Frucht einer vieljährigen Verbitterung" erklären Sie eins der Meisterwerke deutscher Literatur, welches gerade nur aus der Quelle reinster und wärmster Liebe geflossen ist! O Sie gedankenlose Schmeißfliege, was Sie nicht alles beschmutzen! Haben Sie denn geglaubt, es gäbe gar keinen Deutschen mehr, dem die Kulturheiligtümer der Nation am Herzen liegen und der für dieselben gegen Sie eintreten werde?

Bd. II. S. 78.

„Beide (Fichte und Schelling) haben es gleichmäßig verstanden, hinter hochklingenden Formeln, deren Sinn und Zusammenhang man nur schwer erkennt[1]), halbe Wahrheiten auszusprechen, die erst durch bedingte Anwendung Halt gewinnen[2]). Beide sind später durch einen größeren Virtuosen[3]) überflügelt worden."

[1]) Anm. d. Setzers.

„Freilich bequem vollbringt sich das Schuftige unter den Menschen,
Doch mühsam handhabt Wackeres, Kyrnos ein Mann."
(Theognis.)

[2]) Wie schön gesagt!

[3]) Hegel!

Bd. II. S. 81.

„Auch Fichte ist trotz seines vermessenen Dogmatismus nur ein Suchender."

Anm. d. Setzers. Wissen Sie das genau, Herr Schmidt? Ich hatte immer gedacht, er wäre Gott Vater in eigner Person gewesen! Was Sie doch die Leute tief und unterscheidend zu charakterisieren verstehen!

Bd. II. S. 78—79.

„Fichte, der Apostel der geschichtlichen Welt, ist auf dem Gebiet der Geschichte nicht bloß von einer erstaunlichen Unwissenheit (!!!), sondern er hat für die Wissenschaft der Geschichte weder Sinn noch Talent (!!!)."

Anm. d. Setzers. Wie! Fichte von einer „erstaunlichen Unwissenheit"! Und nun gar noch „auf dem Gebiet der Geschichte", er, der für die Naturwissenschaften in der Tat keinen Sinn hatte und auch keine besonderen Kenntnisse in diesem Reich beanspruchte, er, der gerade an dem geschichtlichen Gebiet das Eruditionsfundament seines Denkens hat! Fichte, ein Mann, der stets ein sehr bedeutender Gelehrte gewesen wäre, wenn er nicht vorgezogen hätte, einer der größten Philosophen zu sein! Fichte von einer „erstaunlichen Unwissenheit"? Und das wagen Sie zu sagen, Sie Schwabenspiegler, Sie Sieben-Weiser, Sie Ignorantenkaiser — doch freilich, eben nur ein solcher kann das sagen. Ein anderer würde sich nicht dazu hergeben. Mit solcher Frechheit wagen Sie es, die größten deutschen Geistesheroen, in Gott und der Welt nichts von ihren Werken wissend, zu beschimpfen?

Als ich dies meinem Studenten zeigte, sagte er mir: Überbucken — sei die einzige Antwort, die sich darauf geben lasse!

„Schweinshauer streckt er aus dem Maule trutzig.
Die Schnauz' ist lang, die Brust von Geifer schmutzig."
(Ariost, Ras. Roland XVII, 130.)

Bd. II. S. 131.

„Darin lag der Grundfehler Fichtes: seinem scharfen Denken fehlte es an jenem reichhaltigen und sorgfältig angeschauten Stoff, der diesem Denken allein den wahren Inhalt geben kann. — — Seine positiven Kenntnisse waren unzureichend" etc.

Anm. d. Setzers. Warum sind Sie denn eigentlich, Herr Schmidt, immer so vernichtend gegen Fichte und erdrücken ihn

beständig durch die Überlegenheit Ihrer positiven Kenntnisse? Ich glaube den Grund entdeckt zu haben. Eine seiner populärphilosophischen Schriften, die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" haben Sie zwar nicht gelesen, bei Leibe nicht! aber doch in zehn Minuten durchblättert, wie mir einige Stellen in Ihrem Buche gezeigt haben, auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Bei diesem Durchblättern stieß Ihr Auge auf eine Stelle, in welcher Fichte das gegenwärtige Zeitalter der „leeren Freiheit", wie er es nennt, also charakterisiert (Bd. VII. S. 22): „Es hat vor dem Zeitalter der Wissenschaft den großen Vorteil, daß es alle Dinge weiß, ohne je etwas gelernt zu haben, und über alles, was ihm vorkommt, sofort und ohne weiteren Anstand urteilen kann, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen." Das haben Sie nun für eine persönliche Malice gehalten, die Fichte Ihnen habe sagen wollen, und rächen sich dafür!

Pfui, Herr Schmidt, wer wird so rachsüchtig sein!

Bd. II. S. 134.

Über Fichtes am 27. Januar 1814 erfolgten Tod: „Ein Tod in der schönsten Blüte aller Überzeugungen vor jener unvermeidlichen Rückwirkung, die auf alle Begeisterung folgt, und verklärt durch das Bewußtsein, daß man das Seinige dafür getan, ist gewiß beneidenswert."

Anm. d. Setzers. „Beneidenswert", mein frecher Mosjöh, ist bloß die Stirn, mit welcher Sie sich dies belletristische Brilliantfeuerwerk arrangieren! Wie artistisch gelungen, Fichte, weil er noch während der Freiheitskriege stirbt, sterben lassen „in der schönsten Blüte aller Überzeugungen", noch „vor jener unvermeidlichen Rückwirkung", die sonst auf seine „Begeisterung" hätte eintreten müssen! Wie plausibel für jeden, der gleich Ihnen niemals die Nase in Fichtes Werke gesteckt hat! Hätten Sie das aber getan, so würden Sie gewußt haben, mein teurer frère ignorantin, daß Fichte gar nicht die Zeit nach den

Freiheitskriegen zu erleben brauchte, um von seinen Illusionen zurückzukommen — weil er nämlich gar keine hatte! Sie würden dann gewußt haben, daß Fichte in seinen gerade 1813 während des Krieges geschriebenen „politischen Fragmenten" z. B. den Aufruf des Königs von Preußen „An sein Volk" also charakterisiert (Werke, Bd. VII. S. 551): „Wenn nun der unterjochte Fürst an sein Volk appelliert, heißt das: wehret euch, damit ihr nur meine Knechte seid und nicht eines Fremden. Sie wären Toren. Ich trage meine Säcke, sagt die Fabel. Freilich ist das Geheimnis des gegenwärtigen Kriegs, daß die Bürde zu schwer ward, und wir sind entbrannt nur um die Erleichterung etc." Welch „schöne Blüte der Überzeugungen", Herr Schmidt! Sie würden ferner daselbst gesehen haben, daß Fichte auch nicht die geringste Hoffnung auf die Freiheitskriege für die innere Entwickelung setzte, vielmehr mit einer fast erschreckenden Scharfsichtigkeit das ganze deutsche Elend mit allen seinen Erscheinungen von heute sich unerbittlich vorhersagt. Nur eine einzige kleine Stelle zum Beweis ib. S. 568: „Jetzt, da ihr sie (die deutschen Stämme) untereinander laßt, werden angefeuerte, vom Volksgefühl erhobene Jünglinge bei den sich darbietenden Gelegenheiten zur Vergleichung diese Unart lassen? Ich fürchte, ihr säet neuen Haß! Ihr Fürst, sein glänzender Hof, sein Ansehen und äußere Würden, und kurz was es sei — alles dient ihnen zur Erregung der Eitelkeit. Die glänzenden Sklavenketten sogar." — — — „Wenn wir daher nicht im Auge behielten, was Deutschland zu werden hat (hier ist von einer, nach Fichte, späten, späten Zukunft die Rede, Herr Schmidt), so läge an sich nicht so viel daran, ob ein französischer Marschall, wie Bernadotte, an dem wenigstens früher begeisternde Bilder der Freiheit vorübergegangen sind, oder ein deutscher aufgeblasener Edelmann ohne Sitten und mit Roheit und frechem Übermut über einen Teil von Deutschland gebiete."

Als ich neulich in Hamburg konditionierte, mußte ich in dem I. Teil der „Demokratischen Studien" einen Artikel setzen, betitelt: „Fichtes politisches Testament"[1]; diesen empfehle ich

---

[1]) Es ist natürlich Lassalles eigener Aufsatz, „Fichtes politisches Vermächtnis", gemeint. D. H.

Ihnen, wenn Sie sich weiter über die Sache unterrichten wollen.

Was sagen Sie nun aber zu dieser Blüte der Überzeugungen, zu dieser Begeisterung? Wie glücklich, wie beneidenswert Fichte, daß er damals so in seiner höchsten Begeisterung hinstarb, ohne den Rückschlag nach den Freiheitskriegen zu erleben! — Werden Sie Feuerwerker, Herr Schmidt, aber hören Sie auf Literarhistoriker zu sein!

Bd. II. S. 128.

„Ein glücklicherer Stern ging Fichte auf. Die Not des Vaterlandes belehrte ihn über die Nichtigkeit seiner weltbürgerlichen Ideale; in der Fortdauer der deutschen Unabhängigkeit sah er die Rettung der Weltgeschichte, und in dem Preußischen Staat, dem er jetzt mit voller Seele angehörte, wenn er auch die augenblickliche schwächliche Haltung desselben mit bitterem Schmerze empfand, die notwendige Form der deutschen Entwicklung."

Anm. d. Setzers. Hollah Hoh! Jetzt soll Fichte zum Gothaer, zum Kleindeutschen gepreßt werden! Fort mit den Fingern, Herr Schmidt, oder ich schlage so drauf, daß Sie sie nie wieder nach einer so leuchtenden Gestalt ausstrecken! Fichte konkludiert vielmehr ausdrücklich, und zwar gerade in jenen 1813 kurz vor seinem Tode geschriebenen Fragmenten, keiner der jetzt bestehenden einzelnen Staaten könne Deutschland herstellen; Bd. VII. S. 570: „Wenn nun z. B. Österreich oder Preußen Deutschland eroberten, warum gäbe dies nur Österreicher, Preußen, keine Deutsche? Wie ist eine österreichische, preußische, und wie eine deutsche Geschichte verschieden? Dies ist gründlich zu behandeln: darauf kommt alles an; denn eben hier stehen die Deutschen." Er erblickt einen tiefen Unterschied zwischen dem Nationalcharakter der Deutschen und den sämtlichen einzelnen Staaten. Er erklärt ausdrücklich ib. S. 571: „Kein bestehender Landesherr kann Deutsche machen, es werden Österreicher, Preußen usw."

Sehen Sie über alles das den vorbezogenen Art. in den demokr. Studien nach, Herr Schmidt. Fichte war nun einmal so borniert, daß er glaubte, nur eine Republik könne die deutsche Einheit herstellen, und es hat nicht Not, Herr Schmidt, daß Sie ihm von Ihrem eigenen Verstande abgeben. Hat nicht Not!

„Behalte froh, was dir beschieden,
Genieße still, was du nicht hast."

Bd. II. S. 129.

„Die Reden (Fichtes an die deutsche Nation) knüpfen an die „Grundzüge" an, und es macht einen halb komischen, halb rührenden Eindruck, daß Fichte den wahren Sinn derselben vergessen hat (!!!)." Und bald darauf, „Aber als die mächtige Idee für die Erhebung des Menschengeschlechts stellt er diesmal das Gegenteil von dem dar was er in den Grundzügen predigt, die Vaterlandsliebe."

Anm. d. Setzers. Also einen „halb komischen, halb rührenden Eindruck" machen Ihnen die Reden Fichtes an die „Deutsche Nation", und zwar deswegen, weil er den „wahren Sinn" der „Grundzüge", an die er selbst diese Reden als eine Fortsetzung derselben anknüpft, „vergessen" habe? I Sie komischer Rührpeter! Wie kommen Sie denn zu der überschwenglichen Anmaßung, zu glauben, Fichte würde den wahren Sinn seiner eigenen Vorträge, die er ausdrücklich als Grundlage der „Reden" herbeizieht, vergessen haben, und Ihnen, der Sie Ihre Urteile wie Ihr Wissen aus Journalartikeln beziehen, beim Trödler kaufen, wäre es gegeben, aus dem Himmel Ihrer Überlegenheit mit komischer Rührung auf die rührenden Widersprüche dieses guten armen Fichte herunterzusehen, der den „wahren Sinn" seiner eigenen Vorträge, indem er sie fortzusetzen erklärt, „vergessen" habe! Aber Sie glauben das auch gar nicht ernsthaft. Sie können es gar nicht glauben, denn wir werden im Verlauf sehen, wie Sie Ihren Fichte „gelesen" haben! Es ist nur wieder so eine Manier, sich vor dem Publikum zu drapieren und den Schein einer Wunder wie

überlegenen Kritik anzunehmen! Die Reden an die deutsche Nation, Herr Schmidt, enthalten in Wahrheit auch nicht ein Wort, welches den „Grundzügen" widerspricht. Worin soll denn der Widerspruch bestehen? Ach so, Sie haben es uns schon S. 128 gesagt, Fichte sei jetzt durch „die Not des Vaterlandes über die Nichtigkeit seiner weltbürgerlichen Ideale belehrt" worden, und an der obigen Stelle sagen Sie es noch deutlicher, Fichte habe diesmal „das Gegenteil von dem aufgestellt, was er in den Grundzügen gepredigt, die Vaterlandsliebe". Zuvörderst nun werden Sie das Stichwort „Weltbürgertum" in dieser pointierten Form und mit all dem schiefen Sinn, der sich eben nur an diese Form knüpft, bei Fichte überhaupt nicht finden. Wissen Sie denn gar nichts davon, daß Fichte schon 1800 den „geschlossenen Handelsstaat" schrieb, in welchem er sich streng auf den Boden nationaler Selbständigkeit stellend, den nationalen Staaten sogar das Recht der Absperrung gegeneinander zuspricht? Aber abgesehen von alledem: Seit wann sind denn Vaterlandsliebe und weltbürgerliches Streben Gegenteile? Für gewisse Zeitungsschreiber — mag sein. Aber seit wann auch für die Philosophen? Ich werde versuchen, Herr Schmidt, Ihnen so weit dies in aller Kürze tunlich, eine Laterne darüber in den Kopf zu hängen, wie das alles bei Fichte zusammenstimmt. In den „Grundzügen" geht Fichte bereits aus von dem Begriffe eines „vernünftigen Weltplans", der langsam und vermöge „notwendiger Glieder und Epochen des Erdenlebens" die Entwicklung der Gattung zur Freiheit realisiere. In diesen Vorträgen entwickelt er nun nur die zeitlichen Gliederungen dieses Entwicklungsweges zur Freiheit, die stufenweise Folge der Zeitprinzipien oder die Zeitalter. Nun begreifen Sie vielleicht schon hier, Herr Schmidt, daß ein Philosoph, der einmal „notwendige Glieder und Epochen" dieser Entwicklung annimmt, der also eine Gliederung derselben überhaupt, eine zeitliche Gliederung der Entwicklung als notwendig setzt, auch eine räumliche Gliederung dieser Entwicklung, d. h. also eine Entwicklung durch besondere Volksgeister als vernünftig wird annehmen müssen, und daß er, weit entfernt das Bestehen besonderer Volksgeister auszuschließen, wenigstens danach wird

streben müssen, einen vernünftigen Zusammenhang zwischen jener zeitlichen Gliederung — Epochen — und dieser räumlichen Gliederung — Volksgeister — der weltgeschichtlichen Entwicklungsarbeit zu begreifen, und also auch die Volksgeister als etwas Notwendiges in derselben und als Träger gewisser Entwicklungsstufen anzusehen.

Dies bildet nun in der Tat den engen inneren Gedankenzusammenhang zwischen den „Grundzügen" und den „Reden an die deutsche Nation".

Hier will Fichte definieren, was „Vaterlandsliebe", was Liebe des einzelnen zu seiner Nation sei, findet mit Recht, daß dies zusammenfalle mit der Frage „was ein Volk sei, im höheren Sinne des Wortes" und definiert nun ein „Volk" als eine Gemeinschaft von „miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, welche insgesamt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwicklung des Göttlichen stehen" oder, wie er sich daselbst auch ausdrückt, unter „demselben geistigen Naturgesetz" und seiner Entwicklung stehen (Werke, Bd. VII. S. 381 ff.). Fichte war nun so „komisch", Herr Schmidt, wie Sie wahrscheinlich sagen würden, daß er glaubte, das deutsche Volk sei ein notwendiges Moment in der Realisierung des „göttlichen Weltplans", welcher schon das Fundament der Grundzüge bildet, ja, das deutsche Volk sei gerade der Träger des Begriffs, auf welchen einst das Reich der Zukunft, das Reich der vollendeten Freiheit gebaut werden solle. Welche „komische" Inkonsequenz zwischen den Grundzügen und den Reden, welcher lächerliche Gegensatz zwischen Fichtes „Weltbürgerlichen Idealen" und Fichtes „Vaterlandsliebe" besteht, können Sie ja schon ganz äußerlich daraus entnehmen, daß Fichte in dem ergreifenden Schluß seiner Reden an die deutsche Nation den „göttlichen Weltplan selbst" — und auch die Franzosen ausdrücklich mit eingeschlossen — uns beschwören läßt, uns zu erheben und unsere Selbständigkeit zu verteidigen, und hierdurch seine, des göttlichen Weltplans, „Ehre und Dasein zu retten", da er ohne uns zugrunde gehen müsse — immer derselbe Weltplan, Herr Schmidt, von dem schon die „Grundzüge" ausgehen! Ja, wie wenig von einem Widerspruche hier die Rede ist, wie ab-

solut falsch und nur aus Ihrer gänzlichen Gedankenlosigkeit erklärlich Ihr Urteil ist, bei Fichte habe immer nur „ein geistvolles Ergreifen der augenblicklichen Stimmung stattgefunden" (wie Sie S. 70 Ihrer Sudelschrift u. a. a. St. sagen), das er uns umsonst als System und Methode verkaufen wolle, hätten Sie ja am einfachsten aus seiner „Staatslehre" ersehen können, wo Fichte (W. Bd. IV. S. 420—429) dem deutschen Volke genau dieselbe Bedeutung für die Entwicklung des Weltplans, wie in den Reden, zuweist. Von uns, meint er, solle dereinst das Reich der Zukunft ausgehen. — „Für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt." „Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und langsam demselben entgegenreifen — ein anderes Element ist für diese Entwicklung in der Menschheit nicht da." Ja, hier in der „Staatslehre" (S. 419) definiert er von neuem, was ein Volk sei, und definiert dies als einen Haufen, welcher unter „einer Grundansicht sittlicher Welt" stehe. Dies ist Fichtes Auffassung des Begriffs: Volksgeist, und ohne denselben existiert ihm kein Volk. Ohne diese eine Grundansicht sittlicher Welt, sagt er daselbst ausdrücklich, gäbe es nur „zerstreute Naturmenschen, Wilde, Kannibalen, die denn doch Ehen, Eltern und Kinder haben". Was Sie also für Fichtesches Weltbürgertum halten, ist ihm vorläufig — Kannibalismus, Herr Schmidt! Was Sie doch Ihren Fichte gründlich studiert haben! Es ist eine Freude, es mitanzusehen! Und wiederum, damit Sie nicht in den umgekehrten Irrtum über Fichte verfallen: Wenn er an einer Stelle der Grundzüge (VII. S. 29) — er spricht daselbst ausdrücklich von einer Zukunft „nach Jahrhunderten oder auch Jahrtausenden" — den Zweck des göttlichen Weltplans dahin angibt, am Ende dieser Zeit „alle Völker zu einer einigen großen Gemeine zu vereinigen", so hat Fichte auch in der „Staatslehre" (1813) diesen Gedanken nicht aufgegeben. Er sagt vielmehr an der zuletzt angeführten Stelle derselben ausdrücklich, nachdem er jene „eine Grundansicht der sittlichen Welt" als die „Volksgesinnung" ausgesprochen, diese Volksgesinnung sei: „das eigentlich das Volk zum Volk machende, sein Punkt zwischen dem Wilden und dem Bürger des Rechtreiches (Reiches der Zukunft)."

Fichte faßt also, wie Ihnen jetzt klar geworden sein wird, Herr Schmidt, die Völker und Volksgeister als die notwendigen Entwicklungsformen des göttlichen Weltplans oder des am Ende aller Entwicklung einst — in Jahrhunderten oder Jahrtausenden — eintretenden Rechtsreiches, und Sie werden jetzt begreifen, wie mindestens bis dahin zwischen seinen „weltbürgerlichen Idealen" und der „Vaterlandsliebe" bei ihm kein Widerspruch ist, am wenigstens für uns Deutsche, auf welche er — mit ausdrücklicher Ausschließung Ihrer, Herr Schmidt, — dies Reich der Zukunft bauen will.

Sie erwidern freilich:

„Dem Mönch und Doktor mag die Schule taugen.
Wir, mein' ich, wissen soviel als wir brauchen."
(Bojardo, Verl. Roland, 18. Ges.)

Bd. II. S. 80.

„Der Eifer, mit dem Fichte in seinen neueren Schriften für das Christentum eintritt, ist nichts Gemachtes noch Willkürliches. Man darf die Konstruktion vom ewigen Sein als erstes Prinzip der Offenbarung derselben (? wessen ?) in der Form des Bewußtseins etc. und in Beziehung auf das Christentum und dessen Geschichte ins Auge fassen (!), so wird man leicht gewahr (!), daß eben dies die Meinung sei, welche dem Arianismus zugrunde liegt (!!). Jeder, der die ersten Prinzipien so faßt (!!), wird die Grundlehre des Christentums, die Lehre von der Dreieinigkeit auch nur gerade so wie die Arianer gelten lassen (!), sie ebenso auslegen oder andeuten. Wäre die Fichtesche Ansicht des Christentums, vom Normalvolk, von Melchisedek, Johannes etc., auch nur eine Theorie derjenigen Denkart, die man gewöhnlich mit dem Namen der Aufklärung bezeichnet (!!), so würde ihr der Ruhm bleiben müssen, über das Wesen derselben zuerst wahres Licht verbreitet und sie metaphysisch begründet zu haben (!!)."

Anm. d. Setzers. Herr Schmidt, Herr Schmidt! Sind Sie denn ganz von Gott verlassen? Reitet Sie denn der leibhaftige Teufel? Was schreiben Sie denn da für einen haarsträubenden Blödsinn zusammen? Welcher grausame Spaßvogel hat sie denn zum Besten gehabt und veranlaßt, sich so grenzenlos zu blamieren? Wenn ich all' den Unsinn herausschälen wollte, der in den obigen paar Sätzen, die Sie mit so gespreizter Kennermiene vortragen, enthalten ist, da müßte ich ja sieben Folioseiten voll schreiben! Dafür bewahre mich nun freilich Gott! Aber ganz kann er Ihnen nicht geschenkt bleiben. Also kommen Sie her, Herr Schmidt, auf daß ich anfange, mit Ihnen zu analysieren und zu zitieren!

Wie? Sie wollen nicht, daß ich wieder zitiere? Sie sagen, Sie hätten schon genug; es langweile Sie? Mich auch, Herr Schmidt! Glauben Sie mir, wenn die Operation Ihrer Brandmarkung, die ich vollziehe, für Sie schmerzhaft ist, so ist sie für mich ekelhaft und daher ebenso unangenehm wie für Sie selbst. Aber ich kann weder mir noch Ihnen helfen! Es muß sein! Warum? Ich will Ihnen diese Notwendigkeit erklären, Herr Schmidt, damit Sie sich um so eher mit christlicher Geduld den Schmerzen der Operation unterwerfen, wenn Sie einsehen, daß sie zum gemeinen Besten unerläßlich ist.

Was will ich eigentlich von Ihnen, Herr Schmidt? Was sind Sie mir? Sie haben mir nie etwas getan. Ich kenne Sie nicht, habe Sie nie gesehen. Da führt mir Ihr und mein böses Schicksal den zweiten Teil Ihres Buches zur Hand.

Ich habe ihn mit immer steigender Erbitterung, mit immer wachsendem Ekel zu Ende gelesen. Warum ich ihn nicht lieber weit fort von mir warf? Ich hatte noch nie — und ich bin ein allbelesener Setzer, Herr Schmidt, ich kenne das Schlechte wie das Gute — einen so erstaunlichen Grad unerhörtester Unwissenheit, noch nie einen so gleichmäßig fortlaufenden, hinter große Worte versteckten Wust kompletten Blödsinns, verbunden mit einer so unglaublich süffisanten Fertigkeit im Absprechen und Verneinen unsrer größten Geistesheroen in irgendeinem Buche gefunden. Kein noch so großer Dichter, kein noch so gewaltiger Denker, kein noch so verehrungswürdiger Gelehrte, den Sie nicht zausen, als wenn er ein unreifer Bube wäre!

Alles dies wieder — denn Gerechtigkeit muß man Ihnen widerfahren lassen — verbunden mit einer ebenso großen und unerreichten Meisterschaft, durch eine künstliche Zusammenfügung der Worte für unkritische Augen den Schein zu erregen, als wäre ein Wunder wie tiefer Sinn, oder doch mindestens irgendein Sinn verborgen, wo doch nur totale Gedankenlosigkeit und Unkenntnis der Sache vorliegt, verbunden ferner mit dem billigen Kunstgriff, durch einige zwischen Schlafen und Wachen genommene Exzerpte aus einer Schrift den Schein zu erregen, sie gelesen zu haben.

Ich begriff, welche Verwüstungen gerade ein solches Buch in unserem Publikum anrichten könne. Ich sah auf dem Titel, daß es die vierte Auflage dieser angeblichen „Literaturgeschichte" sei. Ich hörte, daß Sie dem Vernehmen nach durch literarische Cliquen sich bereits eine Art Autorität im großen Publikum erworben haben sollen. Ich begriff sofort, wie fein und sicher Ihr Kalkül gewesen. Denjenigen, welche die Dinge nicht besser verstehen, als Sie, imponieren Sie gerade durch Ihre Unverschämtheit, Ihr Absprechen, Ihre Sicherheit. Vor denen aber, welche in der Lage wären, Sie enthüllen zu können, glaubten Sie sicher sein zu dürfen, denn wer von diesen, sagten Sie sich, würde sich dazu hergeben, Sie zu widerlegen!

So haben Sie mit Ihren

„höllischen Latwergen
In diesen Tälern, diesen Bergen
Weit schlimmer als die Pest gehaust"

und könnten noch lange Jahre die Gemüter verpesten.

Da begriff ich, daß es Pflicht sei, ein Beispiel zu statuieren und den Augiasstall Ihres Werkes durchzumisten. Am einfachsten wäre es freilich, wenn man Ihnen durch die Polizei das Schreiben verbieten lassen könnte. Indes die Polizei hat in der Literatur nichts zu tun, und so müssen wir uns entschließen, schon selbst den Scharfrichter zu machen und Ihnen das Brandmarkungsmal — Sie wissen bei literarischen Galgenvögeln wird es auf die Stirn gesetzt, zum Unterschied von den gewöhnlichen Galeerensklaven, die es auf der Schulter tragen — aufzubrennen. Vierzehn Tage, beschloß ich, Ihnen zu diesem Zweck zu widmen — kein kleiner Entschluß, Herr Schmidt! Aber Sie sehen selbst, es ist zum besten der Nation, es muß

sein. Resignieren Sie sich also, wie ich mich resigniere! — Bis dahin war ich ohne allen persönlichen Groll gegen Sie. Aber ich will ganz aufrichtig gegen Sie sein. Begreifen Sie, was es heißt, vierzehn Tage lang eine solche Latrine zu durchwühlen, während ich an einem ordentlichen Werke sitzen könnte? Wenn ich daran denke, gerate ich allerdings auch in persönliche Wut, und schon sind acht Tage vorüber — also Marsch, Bube! ohne weiteres die Eisen her und still gestanden!

Also zuerst: Fichte ist mit einem solchen „Eifer für das Christentum eingetreten"? Haben Sie gar nichts davon gehört, Herr Schmidt, daß Fichte wegen der Anklage des Atheismus seine Professur in Jena verlor? In der „Appellation an das Publikum", die Fichte in diesem Streithandel ergehen ließ, nimmt er kein Blatt vor den Mund. Er sagt ausdrücklich: „Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ist ein unmöglicher und widersprechender. Nur die fromme Einfalt bildet sich Gott als eine ungeheure Ausdehnung durch den unendlichen Raum. Die Gegner nehmen einen solchen substantiellen Gott bloß um der Sinnenwelt willen an. Es ist ihnen bloß um den Genuß zu tun. Ihr Gott ist der Austeiler des Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen. Dadurch legen sie aber nur ihre radikale Blindheit über geistige Dinge an den Tag. Wer Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch ohne Religion! Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein Tor. Sie ist nicht möglich. Die Erwerbung derselben und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinste. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen, ein Fürst dieser Welt, ein heilloser Götze." Ist das deutlich, Herr Schmidt, selbst für Sie? Was meinen Sie zu diesem „Eifer fürs Christentum"?

Und da Fichte sich den Verweis, den er von seiner Regierung für seine „unvorsichtigen Sätze" erhalten sollte, nicht gefallen lassen wollte, so kam es dahin, daß Fichte seine Stelle verlor und nach Berlin reiste, wo man ihn heute nicht sehr gut aufgenommen haben würde.

Ja so! Sie werden einwerfen, Sie hätten ja ausdrücklich nur von den „neueren Schriften" Fichtes gesprochen!

Inzwischen glauben Sie, Herr Schmidt, halten Sie es auch

nur für wahrscheinlich, daß Fichte in seinen spätern Schriften einen so enormen Abfall von sich selbst begangen haben sollte?

Die Fichtesche Philosophie scheitert an einem gewissen Punkt, den sie sich auf verschiedene Weise vergeblich zu überwinden bemüht. Aber innerhalb ihrer ist sie streng konsequent. Selbst Hegel, dem Sie vielleicht einiges Auge nicht absprechen werden, wo es sich darum handelt, die Inkonsequenzen seiner Vorgänger zu entdecken, erkennt dies wiederholt an. Er hebt ausdrücklich hervor (Gesch. d. Ph. III, 612), daß Fichtes „spekulative Philosophie streng konsequent fortschreitet", und ib. S. 615 lobt er an ihr „Einheit des Prinzips und den Versuch, wissenschaftlich konsequent den ganzen Inhalt des Bewußtseins daraus zu entwickeln".

Freilich spricht Hegel hier von Fichtes eigentlicher, streng spekulativer Philosophie, während Sie, Herr Schmidt, immer nur die popularphilosophischen Reden und Schriften Fichtes angeblättert und dabei im Traume hin und wieder exzerpiert haben — nicht gelesen, Herr Schmidt, — was Sie doch nicht abhält, mit größter Sicherheit immer den ganzen Fichteschen Standpunkt zu beurteilen. Über diese populärphilosophischen Vorträge sagt nun Hegel, der sich zu derartigen Bemühungen immer etwas zu vornehm verhält, sie seien „ohne philosophisches Interesse für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräte, Kotzebue" (Hegel, Gesch. d. Ph. III, 640).

Und irre ich nicht sehr, so ist es gerade dieser Satz, der Sie zu Ihrer unglücklichen Äußerung veranlaßt hat. Der ganze Satz bei Hegel lautet nämlich so:

„In seinen späteren populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse für ein allgemeines Publikum etc. etc."

„Hieraus haben Sie denn gemacht, Herr Schmidt, daß er in seinen „neueren Schriften mit Eifer für das Christentum eingetreten sei" — und dann haben Sie das mit der Ihnen eigentümlichen Tiefe noch mit dem Arianismus in Verbindung gebracht. Aber gerade je größer ein Gewährsmann ist, um so weniger darf man seine kurzen gedrungenen Sentenzen in der Form plagiieren, daß man sie durch angebliche Synonyma paraphrasiert und erweitert, zumal wenn man so ganz

und gar nichts von der Sache versteht, von der die Rede ist, wie Sie. Man riskiert sonst immer, ins Bodenlose zu fallen. Und das ist Ihnen denn auch hier bei Ihren unschuldigen synonymischen Stilübungen passiert, Herr Schmidt.

Ich werde nicht versuchen, Herr Schmidt, Ihnen das wirkliche Verhältnis klar zu machen, welches zwischen den popularphilosophischen und den streng philosophischen Schriften Fichtes besteht, und die Art von Verschiebung der Prinzipien, die in jenen ersteren eingetreten ist. Das würde mich zu weit führen, Herr Schmidt, selbst abgesehen davon, daß die Römerurkunde Ihres Schädels — Sie erinnern sich doch noch von Seite 39[1]), Herr Schmidt? — doch nicht zu überwindenden Widerstand entgegensetzen würde.

Aber so viel, Herr Schmidt, werden Sie vielleicht begreifen: Jeder spekulative Philosoph hat einen gewissen Drang, *seinen* Gedanken der Wirklichkeit anzunähern und in dieser selbst die *Ahnung* und *unklare Regung* dieses *seines* Gedankens nachzuweisen. Die spekulative Philosophie hatte dabei ein doppeltes Interesse, einmal die größere Expansion, die praktische Verbreitung ins große Publikum, die sie dadurch erlangen kann, und zweitens den theoretischen Nachweis der *Übereinstimmung* des eigenen Denkens mit der realen Wirklichkeit, den theoretischen Nachweis, daß diese letztere nur eine Entwicklung und Hinbewegung zu ihrem eigenen Gedanken und eine Bestätigung desselben sei. Hierzu hat nun seit ewigen Zeiten für jeden spekulativen Philosophen immer die *Religion* dienen müssen, sei es, daß man jene ahnende Übereinstimmung mit dem eigenen Gedankenprinzip bloß in sie hineinlegte, sei es, daß man sie wirklich in ihr nachwies. Natürlich ist, und in beiden Fällen, dabei jedesmal etwas *ganz anderes* aus der Religion gemacht worden, als sie *für sich selbst* war. Das hat denn nun auch *Fichte* getan, wie so viele vor ihm und viele nach ihm, und so kam es, daß Sie bei dem Durchblättern seiner „Grundzüge" etc. die Namen: Melchisedech, Johannes etc. fanden — und daher sofort in Ihrem oben zitierten Satz in Parenthese setzen, zum paradierenden Beweis, wie genau Sie gelesen haben — was Sie natür-

---

1) S. 227 unserer Ausgabe. D. H.

lich sofort nicht wenig in Ihrer Meinung von „Fichtes Eifer für das Christentum" bestärkte. Wenn Sie eine Ahnung hätten, Herr Schmidt, zu was allem sich seit dem Briefe an die Hebräer der Melchisedech schon hat hergeben müssen, so würde Sie das gar wenig gewundert haben! Und nun vollends des Johannes-Evangeliums, des Logos-Evangeliums, Herr Schmidt, haben sich alle Philosophen stets für ihre Zwecke zu bemächtigen gesucht. Und wenn es richtig ist, was man neuerdings mehr und mehr nachzuweisen versucht hat, daß dasselbe verfaßt wurde in Ephesus, und zwar von einem mit den heraklitisch-stoisch-neuplatonischen Philosophemen, die dort im Umlauf waren, geschwängerten Philosophen, so würde Sie das noch weit weniger verwundern können und Ihnen noch weit weniger als ein Zeichen von „Eifer für das Christentum" erschienen sein.

Was nun aber die Hauptsache betrifft, den Punkt, auf den es für uns ankommt, Herr Schmidt, so stimmen die populär-philosophischen und die streng philosophischen Schriften Fichtes hierin streng überein; denn in jenen stellt er überall als Prinzip auf: das Leben in der Idee oder in der Gattung, und dies ist ja wieder nur ein anderer Ausdruck für das reine Ich, welches das Prinzip seiner strengen Philosophie und gar nichts anderes als der actus purus des von allem Empirischen gereinigten allgemeinen Selbstbewußtseins ist. Dieses Leben in der Idee, das reine Denken, nennt er Leben in Gott oder Leben schlechthin, alles andere ist ihm Tod.

Mit welchem „Eifer" aber Fichte nun in diesen späteren populär-philosophischen Schriften für das Christentum eingetreten sei, das wollen wir jetzt durch einige wenige Zitate ins Reine bringen, Herr Schmidt! Und bemerken Sie wohl, ich zitiere nur jene „neueren" populär-philosophischen Schriften, auf die Sie sich beziehen und die Sie gelesen haben wollen, seine „Grundzüge" und seine „Anweisung zum seligen Leben". So sagt er in den Grundzügen (W. Bd. VII. p. 188) „dem Inhalt der wahren Religion und insbesondere dem des Christentums nach ist die Menschheit das eine äußere, kräftige, lebendige und selbständige Dasein Gottes". Verstehen Sie schon, Herr Schmidt, was das für ein Christentum ist, in welchem die Menschheit selbst das Dasein Gottes ist? und noch dazu das eine selbständige Dasein

Gottes? Was meinen Sie zu diesem Eifer? Die Annahme eines persönlichen Gottes dagegen nennt er ein „Zaubersystem" ib. p. 121: „Wenn man die Sache ganz streng nehmen will, wie ich es, um wenigstens durch dieses Beispiel völlig klar zu werden, hier mit Bedacht tue, so ist selber das in der vorigen Rede beschriebene Religionssystem, das von einem willkürlich handelnden Gotte ausgeht und eine Vermittlung zwischen ihm und den Menschen annimmt und vermittelst eines abgeschlossenen Vertrags, entweder durch die Beobachtung einiger willkürlichen und ihrem Zwecke nach unbegreiflichen Satzungen oder durch einen in seinem Zwecke ebenso unbegreiflichen historischen Glauben, sich von Gott gegen anderweitige Beschädigungen loszukaufen glaubt, — selber dieses Religionssystem, sage ich, ist ein solches schwärmerisches Zaubersystem, in welchem Gott nicht als der Heilige, von welchem getrennt zu sein schon allein und ohne weitere Folge das höchste Elend ist, sondern als eine furchtbare, mit verderblicher Wirkung drohende Naturkraft betrachtet wird, in Beziehung auf welche man nun das Mittel gefunden, sie unschädlich zu machen, oder wohl gar, sie nach unsern Absichten zu lenken." Ist Ihnen das vielleicht klar genug, Herr Schmidt? Und in seiner „Anweisung zum seligen Leben", die auch den Titel „Religionslehre" trägt, geht er sofort aus von dem Satz (Bd. V. p. 401), daß in dem Ausdruck seliges Leben etwas Überflüssiges liegt. „Nämlich das Leben ist notwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig ist nur der Tod. Ich hätte darum streng mich ausdrückend, die Vorlesungen, welche zu halten ich mir vorgesetzt, nennen sollen die Anweisung zum Leben oder die Lebenslehre — oder auch, den Begriff von der andern Seite genommen, die Anweisung zur Seligkeit oder die Seligkeitslehre. Daß inzwischen bei weitem nicht alles, was da als lebendig erscheint, selig ist, beruht darauf, daß dieses Unselige in der Tat und Wahrheit auch nicht lebet, sondern nach seinen mehrsten Bestandteilen in den Tod versenket ist und in das Nichtsein." Sie wären z. B., Herr Schmidt, wie viele Bücher Sie auch schrieben, immer tot nach Fichte, schlechtweg tot! Denn daß Fichte unter „Seligkeit" oder „Leben" nichts als reines Denken versteht, sehen Sie sofort (da-

selbst p. 431) bei ihm, wo er sagt, es müsse schon aus dem bisherigen klar sein, daß „Nichtdenken und Totsein wohl ganz dasselbe bedeuten dürften, indem schon früher das Element des Lebens in den Gedanken gesetzt worden, somit wohl das Nichtdenken die Qual des Todes sein dürfte". Nach Fichte nämlich, Herr Schmidt! Sie sagen freilich, indem Sie dies lesen:

„Sollte diese Qual mich quälen,
Da sie meine Lust vermehrt?"

Nun aber weiter. Über die christliche Annahme, daß Gott die Welt geschaffen, spricht sich Fichte daselbst also aus (ib. p. 479): „Aus Unkunde der im bisherigen von uns aufgestellten Lehre entsteht die Annahme einer Schöpfung als der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre etc." Über das christliche Dogma von dem Fortleben in einem Jenseits und einer Seligkeit daselbst, drückt sich Fichte — gewiß deutlich genug — also aus (ib. p. 521): „Es hilft auch nichts, daß man diese Glückseligkeit recht weit aus den Augen bringe und sie in eine andere Welt jenseit des Grabes verlege, wo man mit leichterer Mühe die Begriffe verneinen zu können glaubt. Was ihr über diesen inneren Himmel auch sagen oder vielmehr verschweigen möget, damit eure wahre Meinung nicht an den Tag komme, so beweiset doch schon der einzige Umstand, daß ihr ihn von der Zeit abhängig macht und ihn in eine andere Welt verlegt, unwidersprechlich, daß er ein Himmel des sinnlichen Genusses ist. Hier ist der Himmel nicht, sagt ihr, jenseits aber wird er sein. Ich bitte euch: was ist denn dasjenige, das jenseits anders sein kann, als es hier ist? Offenbar nur die objektive Beschaffenheit der Welt als der Umgebung unseres Daseins. Die objektive Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt demnach müßte es eurer Meinung zufolge sein, welche dieselbe untauglich machte zum Himmel, und die objektive Beschaffenheit der zukünftigen das, was sie dazu tauglich machte; und so könnt ihr es denn gar nicht weiter verhehlen, daß eure Seligkeit von der Umgebung abhängt und also ein sinnlicher Genuß ist. Suchtet ihr die Seligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott (d. h. also immer so viel als im reinen Gedanken, Herr Schmidt) und darin, daß er heraustrete, keineswegs aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete, so

brauchtet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen, denn Gott ist schon heute, wie er sein wird in alle Ewigkeit."

Und mit seiner ganzen grimmigen Schärfe die religiöse Denkart hierin auf ihren Kern reduzierend, schließt er diese Deduktion (das. p. 522): „In Summa: diese Denkart, auf die Form eines Gebets gebracht, würde sich also aussprechen: Herr, es geschehe nur mein Wille, und dies zwar in der ganzen, eben deswegen seligen Ewigkeit, und dafür sollst du auch den deinigen haben in dieser kurzen und mühseligen Zeitlichkeit."

Was meinen Sie nun, Herr Schmidt, zu diesem „Eifer, mit dem Fichte für die christliche Religion eintritt"?

Oder wenn Fichte (das. p. 185) sagt: „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig", erkennen Sie da noch nicht, Herr Schmidt, die Fortentwicklung des Lessingschen Satzes: nur die Umbildung und Auflösung der geoffenbarten Religionssätze in Vernunftwahrheiten könne uns helfen?

Fichte leugnet ja auch gar nicht den ungeheuren Gegensatz, in welchem das, was er in diesen Vorträgen unter Religion verstehen will, zur christlichen Religion steht. Er sagt ausdrücklich (ib. p. 484): „Sodann stellt in diesem Zeitalter unserm Vorhaben sich entgegen das ungeheuer paradoxe, ungewöhnliche und fast unerhörte Aussehen unserer Ansichten, indem dieselben gerade das zur Lüge machen, was dem Zeitalter bisher für die teuersten Heiligtümer seiner Kultur und seiner Aufklärung gegolten."

Und was Fichtes Berufung auf das Johannes-Evangelium betrifft, — kann man sich denn klarer darüber ausdrücken, als Fichte es selbst (ib. p. 474) in folgenden Worten tut: „Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen, und selbst in diesen Jahrzehnten unter unserer Nation haben es unsere beiden größten Dichter in den mannigfaltigsten Wendungen und Einkleidungen gesagt."

Dieses Johannes-Evangelium, welches identisch ist mit einem Goethe- und Schiller-Evangelium, dämmert Ihnen noch nichts, Herr Schmidt?

Sie werden also jetzt vielleicht begreifen, was Hegel in der obigen kurzen Notiz, die Sie so ungeschickt abschreiben, hat sagen wollen. Fichte hatte sich in diesen populär-philosophischen Vorträgen darauf eingelassen, die populären Formen des Bewußtseins, Religion, Seligkeit, — auch von Liebe ist bei ihm viel die Rede — für sich heranziehen und gewinnen und seinen Gedanken dahinein legen zu wollen. Hegel meint nun, Fichte sei dabei ins Erbauliche gefallen und habe in diesem Sichhingeben an die Formen des populären Bewußtseins dem streng philosophischen Inhalt Abbruch getan. Er drückt dies in der graphischen, spöttischen Form jener Notiz so aus: „Fichte habe in seinen späteren Schriften Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, eine Philosophie für aufgeklärte Jüdinnen etc." Und Sie, um die Spuren von sich zu verwischen und in Ihrer ganzen rohen Unbekanntheit mit dem Stoff, über den Sie schreiben, paraphrasieren das in einen total entgegengesetzten Gedanken in dem Satze: „Fichte sei in seinen neueren Schriften mit Eifer für das Christentum eingetreten."

Wenn Sie wieder abschreiben, Herr Schmidt, so schreiben Sie lieber wörtlich ab und paraphrasieren Sie nicht.

Aber das dicke Ende kommt erst noch nach, Herr Schmidt.

Nicht nur Sie entdecken, daß Fichte mit Eifer fürs Christentum eingetreten sei, sondern, wunderbarer Mann, Sie entdecken sofort auch noch den innerlich notwendigen Grund, warum er dies mußte. Deshalb nämlich, weil, wie Sie in dem blödsinnigen Satze, den ich kommentiere, ohne gleichwohl nur die Hälfte seines Unsinns herausschälen zu können, sagen, Fichtes philosophische Ansicht keine andere sei, „als die Meinung, welche dem — Arianismus zugrunde liegt"!!

Welcher Spaßvogel, frage ich nochmals, hat Sie denn hier in den April geschickt? Wo haben Sie denn einmal vom „Arianismus" etwas läuten hören und haben Sie denn gar keine Ahnung von dem, was Sie sprechen? Der Arianismus, Verehrtester, ist die Ansicht der von dem alexandrinischen Presbyter Arius, im Jahre 318 nach Christus, gestifteten Sekte, welche die origineische Subordinationstheorie weiter entwickelnd behauptete, Christus sei nicht ewig wie der Vater, er sei einst nicht dagewesen; er sei, wenn auch vor der Zeit und

Weltschöpfung, von Gott, nicht gezeugt, sondern vermöge des freien Willen Gottes aus nichts geschaffen (*κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα*). Er sei daher ferner wie nicht gleich ewig, so auch nicht gleichen Wesens mit dem Vater, sei nur ein durch Mitteilung gewordener Gott. (Sehen Sie doch nur, gelehrter Mann, über alles das die Rede des Athanasius contra Arianos!)

Die entgegengesetzte Partei — deshalb die Homousianer genannt — hielt dagegen daran fest, daß der Sohn von völlig gleichem Wesen mit dem Vater sei; er sei der eingeborne aus dem Wesen des Vaters gezeugte Sohn und gleich ewig mit ihm. Diese Meinung war es, welche auf der Kirchenversammlung zu Nicäa (325 nach Chr.) den Sieg davon trug und herrschendes Glaubensbekenntnis der Kirche wurde.

Was hat nun zuvörderst, Herr Schmidt, dieser ganze Streit mit der Philosophie Fichtes zu tun? Glauben Sie wirklich, daß die moderne Philosophie sich noch um diese byzantinischen Streitigkeiten dreht und sehen Sie nicht ein, daß selbst da, wo in ihr von solchen Dingen die Rede zu sein scheint, es sich in dieser Form um einen ganz andern Inhalt handelt, und daß es also das wüsteste, nach einem leeren Schein von Tiefe trachtende Kauderwelsch ist, eine Philosophie wie die Fichtesche durch Reduzierung auf den byzantinischen Streit um die Personen in Christo zu erklären? Und wollten Sie das gleichwohl schon einmal tun, Herr Schmidt, wo bei allen Heiligen haben Sie denn gelesen, daß Fichte arianert?

Konnten Sie sich nicht schon a priori sagen, daß der Arianismus höchstens für die Rationalisten Analogien bieten kann, daß aber alle spekulative Philosophie nur das homousianische orthodoxe Glaubensbekenntnis der Kirche gebrauchen kann? Und wenn Sie auch nicht soviel Verstand hatten, um sich das schon a priori zu sagen, was lesen Sie denn in der „Religionslehre" von Fichte, die Sie ja gelesen zu haben behaupten? Sie lesen da (Bd. V, 479): „Im Anfang schuf Gott, heben die heiligen Bücher dieser (der jüdischen) Religion an — nein, sagt Johannes: im Anfange, in demselben Anfange, wovon auch dort gesprochen wird, d. h. ursprünglich und vor aller Zeit schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner

Schöpfung, sondern es — war schon; es war das Wort" (der Logos, Herr Schmidt). Fichte also legt das Johannes-Evangelium ausdrücklich gegen Arius aus; *οὐ κτίσμα* sagt er gegen das *κτίσμα καὶ ποίημα* des Arius, der Christus aus dem Nichts erschaffen lassen will! Aber weiter. Was lesen Sie denn bei Fichte daselbst Seite 481? Folgendes: In Summa: ich würde diese drei Verse (des Johannes) in meiner Sprache also ausdrücken: Ebenso ursprünglich (also ebenso ewig, Herr Schmidt), als Gottes inneres Sein (Gott Vater, Herr Schmidt) ist sein Dasein (Gott Sohn, Herr Schmidt), und das letztere ist vom ersteren unzertrennlich und ist selber ganz gleich dem ersten."

Und Seite 483 urgiert Fichte hierauf nochmals noch ausdrücklicher: „Allenthalben und ganz besonders bei Johannes ist Jesus der Erstgeborene und Einige unmittelbar geborne Sohn des Vaters, keineswegs als Emanation etc. — welche vernunftwidrige Träume erst später entstanden sind — sondern in dem oben erklärten Sinne, in ewiger Einheit und Gleichheit des Wesens!!" Herr Schmidt, Herr Schmidt, was ist denn das anders als die strengste homousianische Lehre, als die wörtliche korrekteste Übersetzung des Symbolum Nicaenum: *„πιστεύομεν — — — εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆν, τούτεστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς — — γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμούσιον τῷ πατρί.* Was ist es anders als die wörtliche Übersetzung des athanasianischen Symbols: — — filius a patre solo, est non factus, non creatus sed genitus. — — Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus; sed totae tres personae coaeternae sunt et coaequales." Und es soll ja auch nach Fichte selbst gar nichts anders sein, und er resümiert selbst sofort auf der folgenden Seite, wie „also wahr sei", was das christliche Dogma behaupte.

Also so kennen Sie Ihre eigene Religion, Ihre eigene Glaubenslehre, Herr Schmidt, daß Sie die strenge Übersetzung des Nicänischen und Athanasianischen Symbols für „Arianismus" halten? Schweigen Sie! Sie mußten dieses Symbol kennen, zu welcher Konfession Sie auch gehören! Denn es ist sowohl der katholischen wie der protestantischen Kirche

gemeinsam. Ich bin zwar nur ein Setzer, Herr Schmidt, und gar nur ein *jüdischer* Setzer, Herr Schmidt, aber ich würde mich doch tief schämen, von einer so stupenden Unwissenheit in den Grundlehren der christlichen Religion zu sein!

Aber noch mehr! Am Ende jenes Ihres merkwürdigen tiefen Satzes, den ich hier zu kommentieren verflucht bin, machen Sie die Entdeckung, daß, wenn die Fichtesche Auffassung des Christentums „auch nur *eine Theorie derjenigen Denkart* wäre, die man *gewöhnlich mit dem Namen Aufklärung* bezeichnet, ihr der Ruhm würde bleiben müssen, über das Wesen derselben zuerst wahres Licht verbreitet und sie *metaphysisch begründet zu haben*". In dem Ruhm wie in dem Tadel, den Sie austeilen, immer derselbe Blödsinn und dieselbe Fälschung! Wie?!!! Fichte soll die Aufklärung metaphysisch begründet haben?!!! Fichtes Philosopheme „eine Theorie der Ansicht, die man gewöhnlich mit dem Namen *Aufklärung* bezeichnet"?!! Was? Sie wissen noch nicht einmal, daß Fichte ein *spekulativer* Philosoph war, und daß spekulative Philosophie und die „Aufklärung" *strikte Gegensätze sind*? Sie erzählen uns ein langes und ein breites über die Fichteschen „Grundzüge", exzerpieren uns sogar bei Ihrem Durchblättern des Buches ganze Stellen daraus, und haben nicht einmal darin gelesen, daß Fichte die „Aufklärung" in eben diesen Grundzügen so geißelt und kennzeichnet, wie das nie einer vor ihm und kaum einer nach ihm getan?! O, gehen Sie zum Teufel, Herr Schmidt! Sie sind ein *zu gedankenloses* Subjekt, ein wahrer Ignorantenkaiser, und ich schenke Ihnen vor Überdruß den Unsinn, der noch in dieser Stelle und in ihrem unmittelbaren Fortgange enthalten ist!

Manches sprach ich;
Mehr noch sagt' ich,
Gönnte zur Rede
Der Gott mir Raum.
Die Stimme versagt,
Die Wunden schwellen,
Die Wahrheit sagt' ich,
So gewiß ich sterbe!

(Edda, Sigurdharkvida Fafnisbana thridja.)

Bd. II. S. 318.

„So kommt es, daß (bei Achim von Arnim) die vortrefflichsten Maximen beziehungslos verlaufen, obgleich sie immer viel zu denken geben."

Anm. d. Setzers. Großer Schmidt! Gedanken, die „beziehungslos verlaufen" und dennoch „viel zu denken geben", Gedanken, welche „viel zu denken geben" und dennoch „beziehungslos verlaufen"! Wunderbarer Mann, wie Sie sich nach beiden Seiten zu decken verstehen! Beneidenswerter Geist! Schon sehe ich in Ihrem Geiste fortdenkend einen schwarzen Rock, welcher weiß, und ein Pferd, welches ein Kamel ist! Wo soll man eigentlich die Geduld hernehmen für Ihren Blödsinn? Doch, ich habe es Ihnen vorhin erklärt, daß und warum ich mich resignieren muß und deshalb — seien Sie unbesorgt — bis zu Ende resignieren werde!

„Wenn's denn Gott oder Teufel so gefällt,
Sprach er, daß ich Geduld muß han, so sei's!
Doch das bezeuge mir die ganze Welt,
Daß ich erwürgen möcht' an dieser Speis'!
Träum' ich? Bin ich im Hirn verrückt? Was prellt
Mich hie herab in diesen Käfig? Weiß
Ich, wie, wo, wann ich kommen in dies Loch?
Bin ich verwandelt oder Roland noch?"

(Bojardo, Verl. Roland, IX, 15.)

Bd. II. S. 233.

„Schon damals mischte er die volkstümlichen Vorstellungen von Hexen, Gespenstern und Alraunen mit den Ideen der deutschen Philosophie, diesem Erzeugnis des Protestantismus, das bei dem geborenen Katholiken keine organische Entwicklung haben konnte."

Anm. d. Setzers. Grausamer Herr Schmidt! All den Millionen Katholiken entziehen Sie mit einem Federstrich die Fähigkeit, die deutsche Philosophie in sich aufzunehmen? Grausamer Wüterich!

Bd. II. S. 325.

„Daß Schlegel aus denselben Gründen den König Ödipus in den Hintergrund schob, weil er sich am meisten der Natur des modernen Intriguenstücks nähert.“ — —

Anm. d. Setzers. O großer Mann! Der König Ödipus von Sophokles sich „der Natur des modernen Intriguenstücks nähernd“ — welche Entdeckung, die Sie da wieder trotz des Schweißes, den sie Ihnen gekostet haben muß, ganz anspruchslos in einem harmlosen Nebensatz vortragen! O großer Mann! Auf derselben Seite machen Sie auch noch die Entdeckung, daß dem Ödipus in Kolonos von Sophokles „der Faden einer Handlung fast ganz fehlt“. O großer Mann! Was danke ich Ihnen nicht alles! Und immer diese Anspruchslosigkeit, diese rührende Einfachheit, mit welcher Sie die merkwürdigsten und tiefsten Entdeckungen aus dem Ärmel schütteln. Es ist zum Verrücktwerden!

Bd. II. S. 439.

„Die Musik war die erste Kunst, durch welche Deutschland nach dem Elend des Dreißigjährigen Krieges wieder in die Reihe der Kulturvölker trat (!!!). Die Versuche des Pietismus in der Poesie waren gut gemeint, aber sie litten an Armut wie an Unklarheit der Bildung; dagegen brachte in der Musik schon lange vor Goethes Geburt die entsprechende Gemütsrichtung die wunderbarsten Kunstwerke hervor. Die Verwandtschaft Sebastian Bachs mit dem Pietismus liegt nur in der Richtung auf das Innerliche, das Geistige, das Immaterielle.“

Anm. d. Setzers. Also die Musik, Herr Schmidt, „war die erste Kunst, durch welche Deutschland nach dem Elend des Dreißigjährigen Kriegs wieder in die Reihe der Kulturvölker trat“? Deutschland war also während irgendeiner Zeitperiode damals aus der Reihe der Kulturvölker ausgetreten? — was doch unerläßlich ist, um „wieder in diese

Reihe treten" zu können. Und zwar war es nach Ihnen infolge des „Elends des Dreißigjährigen Kriegs" (— wie plausibel sich das anhört! —) und mindestens während der Dauer dieses Kriegs und einer gewissen auf die Beendigung desselben noch folgenden Zeitperiode außerhalb der „Reihe der Kulturvölker". Ja, Sie berechnen diese Periode, wie es offenbar scheint, mindestens bis auf Sebastian Bach, welcher 1685 geboren ist, da nach Ihnen die Musik „die erste Kunst" ist, durch welche Deutschland wieder in jene Reihe eintrat, und Sie dabei auf Bach ausdrücklich hinweisen.

Wie ich das las, Herr Schmidt, ward ich sehr traurig! Bin ich auch nur ein Setzer, so habe ich nichtsdestoweniger einen gewissen Patriotismus, und es tat mir sehr weh, daß Deutschland so lange außerhalb der Reihe der Kulturvölker gestanden haben und auch dann zuvörderst nur mit seiner musikalischen Fußzehe in diese Reihe eingetreten sein soll. Zwar soviel sah ich sofort, es sei eine lächerliche und absurde Behauptung zu sagen, daß Deutschland mit oder während oder wegen des Elends des Dreißigjährigen Kriegs aus der Reihe der Kulturvölker ausgetreten sei. Denn wenn ein Volk einen so großen geschichtlichen Kampf durchkämpft, von dem eine ganz neue Geschichtsepoche datiert, so erweist es sich eben dadurch als Kulturvolk. Inzwischen, ich glaubte, daß Sie das Austreten aus dieser Reihe wahrscheinlich nur in bezug auf Wissenschaften und Künste meinen. Allein auch dies tat, so unwahrscheinlich es mir auch sofort vorkam, meinem patriotischen Herzen nicht weniger weh.

Ich ging also zu meinem Freund, dem Tertianer, und jetzt wo ich von demselben zurückkehre, muß ich Sie fragen: aus welchem Konversationslexikon, Herr Schmidt, haben Sie denn eigentlich jenen so plausibel klingenden Unsinn von dem Austreten Deutschlands aus der „Reihe der Kulturvölker" während und nach dem „Elend des Dreißigjährigen Krieges" abgeschrieben?

Mein Freund, der Tertianer, hat letzten Weihnachten von seinen Eltern die Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen von Gervinus geschenkt bekommen. Aus diesem Werke las er mir folgende Angaben über die Wirkung des Dreißigjährigen Krieges auf Deutschland vor: Bd. III. S. 190

etc.: „Gegen den Ausgang des Krieges haben wir mitten unter den Nacheiferern der Fremden wieder ganz original Deutsche, unter den Gelehrten ganz volksmäßige Schriftsteller stehen. Die ganze deutsche Kirchenpoesie, dieser so volkstümliche Zweig, ist durch nichts so gefördert worden, wie durch den Dreißigjährigen Krieg, der des David Notzeit in Wirklichkeit über die einzelnen verhängte. Das Volkslied, werden wir sehen, bekam wieder einen Schwung ganz unmittelbar durch diesen Krieg, und so beliebte Volksschriften und Schriftsteller, wie der Simplizissimus und Moscherosch stehen in der engsten Beziehung zu ihm. Ein eigentlich deutscher, auf das Fremde weniger erpichte Dichter, wie Flemming, faßte den Plan zu einer Margenis (Anagramm von Germania) einem Gegenstück zu Barclays bewunderter Argenis, unmittelbar aus diesem Kriege." — Wir sprachen noch hierüber, als unser Freund, der Student, hinzukam. Der läßt Sie fragen, wenn Sie, der Sie jede Zeit und jede Sache mit einem ihr fremden Maßstab messen, der Poesie „Pietismus" vorwerfen und damit vielleicht die Kirchenpoesie von damals zu beseitigen vermeinen — so absolut verschiedene Dinge der Pietismus und die damalige Kirchenpoesie auch sind — haben Sie nie von meinem Landsmann Martin Opitz gehört, der gerade an der Spitze der weltlichen Poesie steht und dessen bahnbrechende Tätigkeit für dieselbe gerade in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges fällt? 1623 wird die erste Sammlung seiner Gedichte von ihm herausgegeben, 1624 sein Werk „Von der deutschen Poeterei" usw. 1639, also noch während des Krieges, stirbt er. Oder ist Ihnen Opitz vielleicht zu trocken, nun, was meinen Sie dann zu dem „Pietist" Andreas Gryphius, geboren 1616, gestorben 1664, dem kühnen und schwungvollen Gryphius, den man den Vater des neueren deutschen Dramas genannt hat und der, wie er die Originalnarren seines Jahrhunderts in seinen Stücken darstellt, so gewiß auch Ihnen, wenn er Sie gekannt hätte, Herr Schmidt, Ihren Platz darin, z. B. in seinem „Peter Squenz" eingeräumt hätte. Oder vielleicht hätte er dann auch statt seines „Horribilicribrifax" einen „Horribiliscribifax" geschrieben! Oder was meinen Sie zu dem Pietismus des obszönen Epikuräers Christian

Hoffmann von Hoffmannswaldau, geboren 1618, gestorben 1669? Oder zu dem „Pietismus" Logaus, dessen Epigramme, von denen Sie doch mindestens durch Lessing gehört haben sollten, 1638 und 1654 erschienen? Und an wie viele andere könnte man Sie nicht erinnern! Sollten Sie aber vielleicht die Ausflucht ergreifen, die Literaten selbst wären immer doch nur „einzelne", so würde ich Sie, Herr Schmidt, auf die zahlreichen literarischen Gesellschaften aufmerksam machen, die gerade damals mehr denn je Deutschland bedeckten, die „Fruchtbringende Gesellschaft", der „Schwanenorden", der „Palmenorden", die „Pegnitzschäfer" etc. etc. Von Opitz' Werken allein waren noch vor Ablauf des Jahrhunderts zehn Auflagen konsumiert, Herr Schmidt, wovon Sie vielleicht zugeben werden, daß es kein geringer Beweis für die Teilnahme der Nation an den literarischen Leistungen war. Vielleicht aber, grundgelehrter Mann, ist Ihnen die Poesie eine Leistung von zu leichtem Kaliber, um auf diesen Titel hin einer Nation den Titel eines Kulturvolks zu erteilen. Nun, was meinen Sie dann zu der Philosophie, Herr Schmidt? Spinoza, den man die Gewohnheit hat, zur deutschen Philosophie zu rechnen, schrieb seine Werke gleichfalls in jener Periode (geboren 1632, gestorben 1677). Noch immer kein Kulturvolk, Herr Schmidt? Aber Spinoza rekusieren Sie wahrscheinlich, weil er ein niederländischer Jude war. Nun, wie denken Sie dann über Leibnitz, dessen erste Schriften de principio individuationis 1664, de conditionibus 1665 erschienen? Immer noch kein Kulturvolk, Herr Schmidt? Aber die Philosophie betrachten Sie wahrscheinlich überhaupt nur als Phraseologie, und Leibnitz, der in der Tat ungefähr von derselben „erstaunlichen Unwissenheit" war wie Fichte, hat sich wahrscheinlich durch seine Beschäftigung mit philosophischem Wind um den Anspruch auf Ihre Achtung gebracht, den er sonst gehabt hätte. Nun also, wenn Sie nur strenge Fachwissenschaftlichkeit gelten lassen können, grundgelehrter Mann, was meinen Sie denn zu dem großen Altertumsforscher Gronovius, 1611 zu Hamburg geboren? Oder zu dem in Heidelberg gebornen Gerhard Vossius oder seinem Sohn Isaak Vossius, dem gelehrten Philologen? Aber Gerhard Vossius wie Gronov lassen Sie vielleicht nicht gelten, weil uns beide, obgleich in Deutschland

geboren, das Ausland fortnahm, jenen Leyden, diesen Deventer. Aus demselben Grunde vielleicht auch *Grävius* nicht, 1632 in Naumburg geboren, um den sich das ganze Ausland riß, Venedig und Padua, Leyden und Amsterdam, und den uns Deventer von seinem Professorat in Duisburg entführte und Utrecht dann definitiv für sich gewann. Nun, warum nehmen Sie dann aber nicht Ihre Revanche an *Gruterus*, von dessen Inschriftenwerk und Thesaurus criticus Sie vielleicht einmal haben sprechen hören, und der, obgleich in Leyden geboren, an den Universitäten von Wittenberg und dann von Heidelberg während des Dreißigjährigen Kriegs blühte und lehrte? Aber mit den Philologen ist es überhaupt wohl nichts: Das ist eine „abstrakte fremde Bildung", das ist ein „fremdes Grün", welches usw. — Sie erinnern sich doch noch, Herr Schmidt, von oben S. 230? Nun, lassen wir die Philologen. Was sagen Sie aber zu dem gewaltigen *Samuel Pufendorf*, dessen großartige, das Recht umgestaltende und ihren Einfluß auf alle Nationen Europas übende Tätigkeit in dieselbe Zeitperiode fällt? Oder zu seinem Schüler, dem berühmten Juristen *Christian Thomasius*, der 1867 an der Universität Leipzig zur Verwunderung der gelehrten Welt Vorlesungen in *deutscher* Sprache eröffnet? Aber wahrscheinlich herrscht bei den Juristen wieder zu sehr „das fremde Grün" des römischen Rechts vor! Nun, wenn die juristische Wissenschaft gleichfalls keine Gnade vor Ihren Augen findet, was sagen Sie zu dem famosen Polyhistor *Morhof* (geboren 1639, gestorben 1691), dessen Werke so lange die Hauptquelle für alle Literaturgeschichte waren und von dem Sie, Literarhistoriker, doch schon deshalb hätten hören sollen? Aber wahrscheinlich ist es mit der Literarhistorie auch nichts. Von Schanze zu Schanze sich flüchtend, werden Sie jetzt vielleicht nur in den *Naturwissenschaften* die „reale" Kultur eines Volkes sehen wollen. Nun, was sagen Sie dann z. B. zu *Otto von Guericke*, geboren zu Magdeburg 1602, der 1650 die Luftpumpe erfindet? Oder zu *Keppler*, dem Schöpfer der neueren Astronomie, der 1631 stirbt? Oder zu *Joachim Jungius*, der, in Lübeck geboren, 1657 in Hamburg stirbt, diesem Manne, gleich groß als Botaniker, Mathematiker und Philosoph, der durch seine gewaltigen Verdienste um die Naturwissenschaften Goethe eine so leiden-

schaftliche Verehrung einflößte, der von Leibnitz fast noch über Cartesius gesetzt wurde und von dem schon das Pariser Journal des Savants vom 22. August 1678 sagt: „estoit sans contredit un des plus grands mathematiciens et philosophes de son temps et un des plus habiles hommes que l'Allemagne ait jamais eu?"

Doch wozu würde es dienen, weiter mit Ihnen zu rechten! O, Bursche, Bursche, welches Zerrbild der Wirklichkeit Sie Ihren Lesern beibringen!

Bd. II. S. 203.

Über die Werke von Grimm: „Bei dieser Anlage der Forschung gab es nur einen Weg, dem S u c h e n d e n die F o l g e zu erleichtern, nämlich Hauptweg und Nebenpfade mit starken, s i n n l i c h wahrnehmbaren Strichen zu scheiden. Daß Grimm diese in der deutschen Wissenschaft sonst übliche Scheidung verschmäht, erschwert hauptsächlich das Studium seiner Schriften."

Anm. d. Setzers. O Herr Grimm, schämen Sie sich! Konnten Sie nicht an Herrn Julian Schmidt denken, als Sie Ihre Werke schrieben? Sie glaubten wahrscheinlich, für den L e s e n d e n, welcher dem Gedankengang Ihrer Schriften folge, sei es hinreichend, wenn Haupt- und Nebenwege Ihrer Entwicklung g e i s t i g wahrnehmbar seien! Aber das ist es ja eben! Sie gehören auch wieder zu jenen deutschen Gelehrten, welche die lächerliche Prätention haben, g e l e s e n zu werden! Bedenken Sie doch, Herr Julian Schmidt ist nicht ein L e s e n d e r, sondern ein S u c h e n d e r; er nimmt sich heut ein Buch von Ihnen und will morgen darüber schreiben. Für dieses A b - s u c h e n m i t d e n A u g e n braucht man nicht g e i s t i g -, sondern „s i n n l i c h - w a h r n e h m b a r e Striche", „s t a r k e" Striche, Herr Grimm! Wie Teufel soll man sich sonst beim Durchblättern Ihrer Werke soweit orientieren, um den Schein annehmen zu können, sie gelesen zu haben? Setzen Sie Striche in Ihre Werke, Herr Grimm, s t a r k e Striche, s i n n l i c h e Striche, H ö r n e r wo möglich, um den sinnlichen Sucher zurechtzustoßen. Unpraktischer Grimm!

Bd. II. S. 202.

„Als Jacob Grimm seine Geschichte der deutschen Sprache vollendete, mitten im Ausbruch der Revolutionsstürme, wo man nach sanscülottischer, zerfahrener, ungeschichtlicher Freiheit strebte, schrieb er" etc. etc.

Anm. d. Setzers. So oft Sie auf Politik kommen, Herr Schmidt, sind Ihre Urteile stets von einer ganz besondern Tiefe, Ihr Gebaren von einer ganz besondern Ergötzlichkeit:

„Wer jemals auf dem Platze sah den großen
Unbänd'gen Stier, den ganzen Tag gehetzt,
In seiner Wut die Schranken nun durchstoßen,
Die rings umher gedrängtes Volk besetzt,
Das vor dem Wilden läuft, der voll Erboßen
Bald den, bald den auf seine Hörner setzt,
Der denke so und grauser noch den Frechen,
Da er sich aufmacht, um durchs Volk zu brechen."
(Ariost, Ras. Roland XVIII, 19.)

Freilich, freilich wissen Sie, wenn es sein muß, nach jeder Seite eine Verbeugung zu machen und sagen deshalb wieder an einer andern Stelle (II, 330): „Die Idee der Volkssouveränität ist nur anscheinend destruktiv; sie verfolgt in ihrem unklaren Streben das Ziel, den Menschen seiner selbstsüchtigen Vereinzelung zu entreißen und ihm an einem lebendigen Organismus festen Halt zu geben." Und ebenso schließen Sie deshalb Ihr Werk mit der heroischen Apostrophe (S. 562): „Die Aufgabe unserer Zeit, die Wirklichkeit mit dem Licht der Idee zu durchdringen, wurzelt in der allgemeinen Überzeugung des Volks; keine äußere Maßregel wird sie hintertreiben."

„Diu frouwe an rechter zit genas
eins suns, der zweier varwe was,
an dem got wunders wart enein,
wiz und schwarzer varwe er schein.
Diu küngin kußt in sunder twâl
vil dicke an siniu blanken mâl."
(Parzival I, 57.)

Oder zur Erleichterung für Sie, Herr Schmidt, nach Simrocks Übersetzung:

Die Frau zu rechter Zeit gebar
Einen Sohn, der zweier Farben war.
Ein Wunder legte Gott an ihn,
Weiß und schwarzer Farb' er erschien.
Die Kön'gin küßt ihn tausendmal
Alsbald auf seine blanken Mal'.

Bd. II. S. 384.

„Man hat die vom König von Preußen persönlich verfügte Absetzung des Professor de Wette, der in einem Brief an Sands Mutter Entschuldigungsgründe für den Meuchelmord aufgesucht, sehr heftig angegriffen; aber wie uns auch das Denunziationssystem, das diesen Akt veranlaßte, anekelt, so lag dem Abscheu vor der sophistischen Beschönigung eines Verbrechens doch ein richtiges Gefühl zugrunde; denn das ist der Fluch unserer neueren Entwicklung, daß wir den natürlichen Maßstab des Gewissens verloren und uns gewöhnt haben, die einfachsten Verhältnisse vom „höheren Standpunkte" zu betrachten, um nach Belieben damit umspringen zu können."

Bd. II. S. 318.

„Auch wo er (Achim von Arnim) historische Ereignisse analysiert, werden wir zuweilen von einem auffallenden Verständnisse überrascht."

Anm. d. Setzers. Zu diesen Worten macht nämlich Herr Schmidt eine Note, um ein Beispiel jenes „auffallenden Verständnisses" zu geben, und zwar folgende Note: „So fragt er sich einmal, wie Marozia das Papsttum beherrschen konnte: — „Weil sie gemein, aber vollständig gemein war, und deswegen keine notwendige Ansicht der Dinge, keinen Wunsch und Not der Gemeinheit übersah; dies aber bedarf

jeder, der den Anfang einer freien Volksverfassung leiten will." Und diese Äußerung Arnims ist es, die Herr Julian Schmidt als Beispiel seines „überraschenden auffallenden Verständnisses" anführt! Wie groß Sie vom Volke denken, Herr Schmidt!

„Erstick' an deinen Worten, Niederträchtiger!"
(Aristophanes, Vögel, V. 1252.)

Bd. II. S. 372.

„Die demagogischen Untersuchungen gegen ihn (Jahn) dauerten von 1819 bis 1825."

Anm. d. Setzers. Dank, besten Dank für die Entdeckung, Herr Schmidt, die ein ebenso neues wie überraschendes Licht über die Zeitgeschichte verbreitet! Bisher glaubte ich, die deutschen Regierungen hätten damals „Demagogen-Untersuchungen" geführt. Jetzt erfahre ich, daß umgekehrt die Regierungen selbst „demagogische Untersuchungen" losließen. Wahrscheinlich war Ihnen Jahn nicht revolutionär genug. Die Sprache, Herr Schmidt, die Sprache!

Bd. II. S. 325.

„— — und dadurch sich Rechte angemaßt haben, welche allverfassungsmäßig nur dem Eigentum zukamen."

Anm. d. Setzers. Die Sprache, Herr Schmidt, die Sprache!

Bd. II. S. 361.

Über Niebuhrs Römische Geschichte: „Nicht selten baute er auf seine alten Quellen einen Bau, den sie nicht tragen konnten, oder setzte ihr Zeugnis geradezu aus den Augen, weil es die Symmetrie seiner Zeichnung störte."

Anm. d. Setzers. Mit wie vornehmer Überlegenheit Sie das sagen! Welche Miene gewiegter Sicherheit Sie annehmen, indem Sie das irgendwoher abschreiben! Wie Sie sich dabei mit übereinandergeschlagenen Beinen auf Ihrem Stuhle balanzieren und Ihre Schuhspitzen dabei betrachten!

„Original, fahr' hin in deiner Pracht!"

Aber wenigstens, Herr Belletrist, da Ihr ganzer Zweck doch nur der ist, belletristisches Wortgeklingel über Dinge zu machen, die Ihnen absolut fremd sind, warum wählen Sie nicht wenigstens Bilder von einigem Menschenverstande dazu? Warum lassen Sie Niebuhr „auf seine alten Quellen einen Bau bauen, den sie nicht tragen konnten"? Seit wann verwendet man in der Architektonik Quellen, um zu tragen? Eine Quelle als architektonisches Fundament! Wenn Sie schon überall zu schlechten Bildern greifen müssen — und zwar allerdings einem unumstößlichen Gesetz zufolge eben deshalb überall bildern müssen, weil Sie von der Sache nichts verstehen — warum wählen Sie nicht wenigstens Bilder, Herr Schmidt, die Sie einen Augenblick lang festhalten können, sondern solche, aus denen Sie in demselben Satze sofort wieder herausfallen müssen?

Die Sprache, Herr Schmidt, die Sprache!

Bd. II. S. 329.

Über die historische Schule: „Wenn sie (die historische Schule) die Idee von der Entstehung des Staates durch einen Vertrag seiner Angehörigen als unhistorisch verwarf, da der Staat zugleich mit dem Menschen entstehe, so reichte ihre Kritik des Begriffs nicht aus[1]).

[1]) Anm. d. Setzers. So? reichte Ihre „Kritik des Begriffs" — nämlich doch des Staatsbegriffs — nicht aus? Nun, das ist so oft gesagt worden, daß es allerdings auch bis an Ihr Ohr gedrungen sein kann, Herr Schmidt. Aber die Hauptsache ist nur, von Ihnen zu erfahren, warum sie nicht ausreichte. Sie hatten kurz vor der angeführten Stelle die der historischen Schule vorhergehende Ansicht, gegen welche die historische Schule sich erhebt, die Ansicht, daß der Staat aus Vertrag und dem Willen der Individuen hervorgegangen sei, als absurd verworfen. Sie haben uns nun jetzt zu sagen, nicht bloß daß, sondern auch warum auch der entgegengesetzte Staatsbegriff der historischen Schule noch mangelhaft und einseitig ist. Das muß nun das unmittelbar bei Ihnen folgende enthalten. Wir sind

Wo die Menschen in der Geschichte auftreten, erscheinen sie als einem organischen Körper angehörig und durch die Sittlichkeit desselben substantiell bestimmt[2]).

Allein[3]) diese substantielle Gebundenheit hört durch den friedlichen oder feindlichen Verkehr der Völker auf[4]), die festen Organisationen geraten in

sehr begierig darauf; sehr begierig, zu sehen, wie Sie beide Ansichten, die Vertragstheorie und die Theorie der historischen Schule, in eine „höhere Einheit", in „eine ausreichende Kritik des Begriffs" aufheben, Sie großer Denker!

[2]) Das ist noch immer gerade die Ansicht der „historischen Schule" von der „organischen Entstehung" des Staats. Und was Ihren Satz selbst betrifft, so ist derselbe — nichts für ungut, Herr Schmidt — wie an den Ausdrücken deutlich zu erkennen, irgendeinem Artikel der Hallisch-Deutschen Jahrbücher von Ruge entnommen. Jeder Kenner, Herr Schmidt, ersieht leicht aus einer Pflanze das Erdreich, in dem sie gewachsen.

„Dem nützen Tiere wurden unnütze beigesellt;
Gott hat sie mit erschaffen, als er erschuf die Welt.
Der Affe, stumpf von Nasen und Schwanz mit bloßem Steiß:
Er mag doch auch ergetzen, ob man den Nutzen nicht weiß.
Die graue Meerkatze, hellkreischend trotz der Weihe,
Dann redende Vögel, zwei bunte Papageie,
Raben und Dohlen und der geschwätzige Star,
Der, was ihm einer vorsagt, nachplaudert treulich und klar."

(Amelungenlied, Simrock, T. III. Abent. VI, 49.)

[3]) Nun also kommt's! Jetzt werden wir hören, was noch das Mangelhafte an der Ansicht der historischen Schule von der „organischen" Natur der Staatsbildung ist; also aufgepaßt!

[4]) Aber lieber Herr Schmidt! Wenn „durch friedlichen oder feindlichen Verkehr der Völker" die organische Natur der Staaten aufhört, dann ist zu befürchten, daß es niemals einen organischen Staat gegeben habe, denn „friedlicher oder feindlicher Verkehr der Völker", Herr Schmidt, soll, dem Vernehmen nach, schon im Altertum und schon in den ältesten Zeiten desselben stattgefunden haben, nicht bloß in den „neueren politischen Gestaltungen", wie bei Ihnen bald darauf folgt.

Auflösung[5]), und in den neueren politischen Gestaltungen ist das Moment des Zufälligen überwiegend[6]). — So war es im Mittelalter. Die Beziehungen von Herr-

[5]) Nun, die festen bestehenden Staatsorganismen können etwa durch friedlichen oder feindlichen Verkehr der Völker „in Auflösung geraten". Aber, wie bilden sich denn die neuen Staatsorganisationen, die an Stelle der untergehenden Staaten entstehen? Das ist die Frage. Wie und wodurch Staaten untergehen, hat man seit je so ziemlich gewußt. Wie und wodurch Staaten entstehen und bestehen, so lange sie bestehen — das war die Frage! Verschieben Sie die Frage nicht, Herr Schmidt! Warum der Staatsbegriff der historischen Schule nicht ausreichend ist, das war die Frage. Noch haben wir keine Silbe Antwort.

[6]) Also jetzt erst beginnt die Antwort: Die alten Staaten mögen etwa eine organische Existenz gehabt haben, „in den neueren politischen Gestaltungen aber — in denen ja „friedlicher und feindlicher Verkehr der Völker" stattfindet — ist der Zufall überwiegend". (Denn so, Herr Schmidt, werde ich mir erlauben, zu setzen statt Ihres: „ist das Moment des Zufälligen überwiegend", was doch nur ganz dasselbe heißt und nur durch den gebildeten abstrakten Ausdruck dem Leser die krasse Roheit des Gedankens verdecken soll.

Ach, Herr Schmidt, in diesem Satze erweisen Sie sich noch weit unter dem Star! Man hat hin und wieder, obgleich freilich in einem ganz verschiedenen Sinne gesagt, daß in der modernen Geschichte dem Zufälligen und Individuellen ein größerer Spielraum zuzukommen scheine als im Altertum. Diesen Satz, dem übrigens in seinem wirklichen Sinne nur eine relative Richtigkeit zukommt, hat Herr Schmidt einmal gehört, will ihn nachsprechen und übertreibt und verwandelt ihn dabei in den andern, daß, während die alten organischen Staatsbildungen durch feindlichen und friedlichen Verkehr sich auflösen, in den neueren das Zufällige überwiege.

Ach, Herr Schmidt, glauben Sie mir, es gibt nichts ganz Zufälliges! Nicht einmal Sie sind zufällig. Selbst Sie wurzeln mit einer gewissen Notwendigkeit in der Zersetzungsperiode, in

schaft und Untertänigkeit, von Rechtsschutz und Rechtsgenossenschaft durchkreuzten sich so labyrinthisch, daß man wohl von jedem einzelnen sagen konnte, er gehöre irgendeinem Staate an, daß es aber schwer zu bestimmen war, welchem Staate[7]). Nun trat der

der wir leben. Und nun vollends den ganzen unendlichen Reichtum an vernünftiger Notwendigkeit und organischer Entwicklung in der neueren Geschichte zu verkennen und sie deshalb für eine Herrschaft des Zufalls zu halten, — entspricht freilich genau der hohen Intelligenz, Herr Schmidt, die Ihnen eigentümlich ist. — Wenn Sie aber schon einmal, Herr Schmidt, der Ansicht waren, daß in den „neuern politischen Gestaltungen" der Zufall überwiege, nun, so hätten Sie ja, falls Sie das geringste Bewußtsein über Ihre eigenen Ansichten hätten, begreifen müssen, daß dieselbe auf die Meinung derer hinausläuft, welche durch individuellen Willen und Vertrag die Staaten entstehen lassen und dann hätten Sie diese Meinung nicht so als absurd abkanzeln sollen, um nachher in einer viel sinnloseren Form dasselbe zu sagen.

[7]) Aber Herr Schmidt, Herr Schmidt, bedenken Sie doch, was Sie reden! Sie sinken ja tief, tief unter den Star,
„Der, was ihm einer vorsagt, nachplaudert treulich und klar."

Wann wäre es denn jemals zweifelhaft gewesen, welchem Staate ein Individuum angehöre? Sie haben einmal davon reden hören, daß es im Mittelalter oft sehr schwer war, zu bestimmen, unter welches Gesetz ein Individuum falle. Denn da drängten sich Partikularrecht und Landrecht und Gemeines Recht und Exemtionen und Privilegia und die Statuta personalia und Statuta realia, und alle diese Statuten waren bei dem mosaikartigen Zustande des mittelalterlichen Partikularrechts wieder so verschieden voneinander, daß es allerdings oft sehr schwer war zu sagen, welches Gesetz in einem gegebenen Falle für ein Individuum maßgebend sei — und das verkehren Sie beim Widerkäuen in die maßlos lächerliche Behauptung, man habe wohl von jedem einzelnen sagen können, daß er irgendeinem Staate angehöre, es sei aber schwer zu bestimmen gewesen, welchem Staate. Noch vergnüglicher aber ist die Folgerung, die Sie nun sofort hieraus ziehen.

dem Menschen angeborene Trieb hervor, einem selbständigen, individuellen und souveränen Organismus anzugehören und führte zur Gründung der modernen Staaten"[8]). —

[8]) Also hört! hört! Weil es nach Herrn Schmidt im Mittelalter zweifelhaft gewesen wäre, welchem Staate ein Individuum angehöre, so „— trat nun der dem Menschen angeborene Trieb hervor, einem selbständigen individuellen und souveränen Organismus anzugehören und führte zur Gründung der modernen Staaten"!! Herr Schmidt soll erklären, warum der Staatsbegriff der historischen Schule nicht ausreicht und wie die modernen Staaten, die nach ihm nicht mehr die organische Entstehung, von welcher die historische Schule spricht, gehabt haben, dennoch entstanden sind.

Er sagt: Nichts einfacher als das! „Der Trieb nach diesen Staaten trat hervor und führte zu deren Gründung!" Mit welcher wild triumphierenden Miene Sie sich in Ihrem Zimmer umgesehen und den Schweiß von den unter der Gedankenarbeit zitternden Schläfen abgetrocknet haben müssen nach dieser unglaublichen akrobatischen Leistung! Nicht wahr, Herr Schmidt, es bleibt schon ein altes gutes Wort von Molière, wenn er den Baccalaureus auf die Frage: Warum schläfert das Opium ein? antworten läßt: Quia ei inest vis quaedam dormitiva — „Weil ihm eine gewisse einschläfernde Kraft einwohnt." Wie sind die Staaten entstanden? „Indem der Trieb nach ihnen hervortrat und zu ihrer Gründung führte!" Wie dankbar Ihnen das Menschengeschlecht sein muß, Herr Schmidt, für das ganz neue Licht, das Sie über diese vielbesprochene Frage verbreiten! Die Sache ergibt sich bei Ihnen in ihrem ganzen Hergang aufs Konkreteste, und zwar wie folgt: Im Mittelalter weiß keiner, welchem Staat er angehört. Diese Ungewißheit ärgert die Kerls, und um sie zu beendigen, gründen sie nun die modernen Staaten. Wahrscheinlich sind sie, wie die Bibel vom babylonischen Turmbau berichtet: „Auf! Lasset uns einen Turm bauen!" zusammengetreten mit den Worten: „Auf! Lasset uns die modernen Staaten gründen, damit man wisse, wo man hingehöre."

Sehen Sie denn nicht, Herr Schmidt, daß Sie, wie ich es

„Die historische Schule sucht die staatsrechtlichen Ideen ins Privatrechtliche überzuleiten [9]), die Einwirkung des freien Bewußtseins auf das Leben durch das Walten der langsam schaffenden Tradition zu ersetzen. Sie erkannte diese Kraft im Mittelalter, aber sie vergaß, daß die neue Bildung ihr Recht verlangt, ja daß sie mit ihrer scharfen Kritik selber nur eine Erscheinung der Zeit ist, die an alles die Kritik legt, überall die freie Reflexion in Tätigkeit setzt. In dem vertieften Studium des römischen Rechts entdeckte man, daß in dem gemeinen Recht wie in dem volkstümlichen Christentum sich noch immer Spuren der alten heidnischen Volksrechte aufbewahrt hatten und bemühte sich, dies ursprünglich deutsche Recht so ungemischt als möglich darzustellen. Das Interesse für das Naturwüchsige kam dazu; man erinnere sich an das lebhafte Gefühl, mit welchem Goethe im Götz von Berlichingen den Untergang der heimischen Volksrechte durch die römischen Juristen dargestellt hatte. Die poetischen

Ihnen schon lange vorher sagte, abgesehen von der Lächerlichkeit, in die sich infolge Ihrer tollen Gedankenlosigkeit alles bei Ihnen verzerrt, auf nichts anderes hinauskommen als auf die Entstehung der Staaten durch subjektiven, bewußten Willen — also auf die Ansicht der Anhänger von der Vertragstheorie? Nur daß Sie natürlich dieselbe vollständig karrikiert vortragen und von dem relativ Richtigen darin ebensowenig irgendeine Ahnung haben, wie von dem relativ Richtigen in der Ansicht der historischen Schule. Wenn Sie aber schon einmal jener Ansicht sind, warum reißen Sie sie denn so vornehm als „unhistorisch" und „absurd" herunter mit den Stichworten der historischen Schule?

[9]) Umgekehrt, Herr Schmidt, könnte man eher sagen: Die historische Schule habe versucht, die privatrechtlichen Ideen — denn hier war seit je die gewohnheitliche Rechtsbildung, denken Sie nur an die Coutümes, anerkannt — auf das Staatsrechtliche zu übertragen.

Versuche Arnims und seiner Schule waren die Erzeugnisse unklassischer Naturen, der Verstand mußte bei ihnen fortwährend arbeiten, die Anschauung zu ersetzen, und es kam noch jene norddeutsche Zurückhaltung, jene Blödigkeit des Gemüts dazu, das sich scheut, sein Inneres zu öffnen, das aber, wenn der Damm einmal gebrochen ist, mit überraschender Gewalt hervorströmt. Ihre Neigung zum spezifisch deutschen Wesen war eine Reaktion gegen die konventionelle Phrase und ihre blinde Verehrung vor allem Regellosen und Unvermittelten eine Reaktion gegen den Rationalismus, der alles Lebendige verachtete, wenn es sich der Regel nicht fügen wollte, und so lag auch in der scheinbaren Wiederaufnahme des Volkstümlichen und Naturwüchsigen eine gewisse Überhebung der Reflexion, denn sie sahen im Volk nur, was sie sehen wollten, und das war nicht immer das Wesentliche. Spuren dieses Charakters begegnen uns auch in der deutschen Rechtswissenschaft. Zum Teil brachte das die Natur des Gegenstandes mit sich. In der Geschichte des römischen Rechts machte sich trotz der verschiedenartigen äußeren Einflüsse, die seinen ursprünglichen Lauf verwirrten, immer noch die Logik des Rechtsbewußtseins geltend, welche aus der Natur eines einheitlichen Staates hervorgegangen war. Dieser stetige Zusammenhang fehlte durchaus dem deutschen Recht [10]).

[10]) Nein, Herr Schmidt, bis Nr. 9 war es mir möglich, Ihnen Satz für Satz zu folgen und Ihren Unsinn klarzulegen. Aber in dem darauf folgenden ist das schlechterdings nicht mehr möglich. Sie fühlen, daß Sie noch nichts zur Kritik der historischen Schule gesagt haben, daß das bis dahin von Ihnen Gesagte nicht nur Unsinn ist, sondern auch sehr leicht als solcher erkannt werden könnte. Darum greifen Sie nun zu Ihrem Hauptmittel, zu dem Taschenspielerstreich, in dem Sie unübertrefflich, unerreichbar sind. Sie weben in den folgenden Sätzen ein

Gewebe von flirrenden, klirrenden, wirrenden, schimmernden, flimmernden, schielenden, spielenden, trügenden, lügenden Worten zusammen, daß man immer glaubt, etwas zu sehen — und sieht doch nichts, immer glaubt etwas zu hören — und hört doch nichts!

„Freie Reflexion — vertieftes Studium des Römischen Rechts — volkstümliches Christentum — heidnisches Volksrecht — Naturwüchsiges — Götz von Berlichingen — heimisches Volksrecht — unklassische Natur — norddeutsche Zurückhaltung — Blödigkeit des Gemüts — gebrochner Damm — überraschende Gewalt — Regel fügen — wieder Naturwüchsiges und Volkstümliches — römisches Recht — äußere Einflüsse — ursprünglicher Lauf — einheitlicher Staat — Logik des Rechtsbewußtseins" etc. etc. Sie werfen diesen flimmernden Schleier Ihrem Leser über das Antlitz und sagen still zu sich, triumphierend lächelnd: „Nun soll er einmal etwas sehen, oder die Courage haben zu glauben, es läge an mir, daß er nichts sehe: Schielt doch ein jedes meiner Worte nach einem Gedanken."

O großer Artist! Hierin sind Sie unerreichbar und verdienten die Anbetung Ihres ganzen Skribentengeschlechts.

Ich habe Ihnen die Ehre erwiesen, Herr Schmidt, achtmal mit konzentriertester Denkkraft die obige Reihenfolge von Sätzen durchzulesen, um mich des durch dieselben hindurchgehenden Gedankens zu bemächtigen. Es war unmöglich. Es ist, wenn man diesen Gedanken sucht, wie im Hamlet, als man das Gespenst fangen will. Husch — ist es hier; husch — ist es dort! Oder wie beim Blindekuhspiel. Ganz nah hier zur Linken hört man eine bekannte Stimme; man greift nach ihr — leere Luft — jetzt rechts eine andere bekannte Stimme — zugegriffen — leere Luft; jetzt vorn, jetzt hinten, jetzt rückwärts, jetzt vorwärts, immer die Stimme, die man zu erkennen glaubt — und immer leere Luft, bis man denn in dieser taumelnden Bewegung nicht mehr weiß, wo einem der Kopf steht. Nein, Herr Schmidt, dieses Höllenkonzert taumelnder, heulender, tobender Worte kann nicht mehr kritisiert werden; denn dazu wäre doch immer noch erforderlich, daß irgendein bestimmter, wenn auch noch so falscher Gedanke durch dasselbe hindurchginge. Es kann nur noch charakterisiert

werden, und zwar am besten, wie mein Student meint, durch eine Äschyleische Stelle mit einigen leichten Abänderungen derselben:

> „Eleleu! Eleleu!
> Wie ihn wieder der Krampf des zerrütteten Sinns,
> Wahnwitz ihn durchzuckt! wie die Bremse ihn sticht
> Mit dem Stachel der Glut!
> Es zersprengt sein Herz in Entsetzen die Brust
> Und im Kreis schweift wild der verwilderte Blick!
> Von der Bahn ihn hinwegreißt taumelgepeitscht,
> Ohnmächtig des Worts, ihn des Wahnsinns Sturm:
> Sein wildes Geschrei, es verhallt mir umsonst
> In des Unsinns tosender Brandung!"
>
> (Äschylos, Prometheus.)

Bd. II. S. 339.

„Ein Teil des Buches, der das meiste Aufsehen erregte, gab die angebliche Geschichte der staatsrechtlichen Lehren, die mit der kleinlichsten Bosheit und einer völligen unwissenschaftlichen Abstraktion durchgeführt war."

Anm. d. Setzers. Mit einer „völlig" unwissenschaftlichen Abstraktion, Herr Schmidt, wenn es Ihnen recht ist, nicht mit einer „völligen"! Das „völlig" soll doch hier den Grad des Unwissenschaftlichen bezeichnen, nicht aber, ohne Beziehung auf dieses, gleichfalls direkt auf „Abstraktion" bezogen werden und dieser, die ein Leeres ist, den Begriff der Fülle geben. Dann muß es aber, sagt mein Junge, der Bengel, adverbialiter mit „unwissenschaftlichen" verbunden werden.

Bd. II. S. 412.

Als Schluß der Beurteilung der vergleichenden Sprachforschung Wilhelm v. Humboldts, Bopps etc.: „Denn einen so imponierenden Eindruck die neue Wissenschaft auch macht, auf die Nationalliteratur kann sie

nichteinwirken[1]); sie kann es niemals zu einer wirklich gestaltenden Darstellung bringen[2]), sie kann niemals als Bildungsmaterial des Volkes dienen[3]). Der Orient und die Neue Welt bieten zu interessanten Reisen Gelegenheit, aber man kann sich nie dort einrichten, unsere geistige Heimat bleibt doch der klassische Boden des Altertums[4]). Dagegen ist es eine schöne und überraschende Ironie des Schicksals[5]), daß wir in dem Streben nach dem Dunkeln und Verworrenen zur

[1]) Anm. d. Setzers. Auf welche, Herr Schmidt? Auf die belletristische, auf unsere schöngeistigen Journale und Journalmenschen? Ist vielleicht auch gar nicht die Absicht dieser Wissenschaft!

[2]) Fürchten Sie schon wieder für Ihre „Darstellungskraft", Herr Schmidt? Bopp wie Niebuhr sind Bösewichte, die Ihnen Ihren Stil rauben können. — doch wir sprechen darüber noch an einem andern Ort.

[3]) Meinen Sie, daß Bopps Sanskritgrammatik noch nicht so bald unmittelbar in unseren Elementarschulen eingeführt werden dürfte? I der Tausend, das muß Ihnen jemand gesagt haben! Was Sie für klare Begriffe darüber haben müssen, durch wie viele unendliche Vermittelungen und Kanäle Wissenschaften und Erkenntnisse, die in den Besten einer Nation aufgehen, endlich, wenn auch noch so langsam, auf die Gesamtbildung des Volkes wirken, um einen solchen Blödsinn schreiben zu können!

[4]) Aber, Herr Schmidt, Herr Schmidt, bedenken Sie doch um Gottes willen, daß Sie durch Ihr ganzes Werk hindurch gegen unsere größten Dichter, gegen Schiller und Goethe in einem fort polemisieren, weil sie uns die „exotische Pflanze", das „fremde Grün" des klassischen Altertums hätten aufnötigen wollen — und hier wird nun plötzlich — aus bloßem Widerspruchsgeist gegen die vergleichende Sprachforschung — der klassische Boden des Altertums zu „unserer geistigen Heimat"!

[5]) Die größte Ironie des Schicksals, Herr Schmidt, erblicke ich für so würdige Männer, wie Humboldt, Bopp etc. darin, daß Sie über dieselben schreiben.

hellen Erkenntnis vordringen mußten, daß die Vertiefung in die Mystik endlich zur Überwindung der Mystik führte."

„Wir strebten nach dem Orient, um das ewig Verborgene zu suchen. Im Orient breiteten wir uns nach allen Seiten aus und fanden unter anderem auch den Weg nach unserem eigenen Vaterlande. Die deutsche Philologie und die deutsche Altertumswissenschaft ging mit jenen naturphilosophischen und symbolischen Studien Hand in Hand. Die deutsche Vorzeit mußte uns erst als etwas Fremdes, Geheimnisvolles und Mystisches imponieren, ehe wir uns darin zu Hause fanden. Es war ein seltsamer Umweg über Indien nach der deutschen Vorzeit zu pilgern, und es ist viel Zeit und Kraft darauf verloren gegangen [6]). Da wir aber das Ziel wirklich erreicht haben, so hat auch diese Verirrung etwas Belehrendes [7]).

[6]) Herr Schmidt! den in dem schöngeistigen Wortgeklingel aller dieser Sätze enthaltenen Blödsinn wieder sorgfältig herauszuschälen, — das sei ferne von mir! So schuhriegeln lasse ich mich von Ihnen nicht! Nur um Ihnen zu zeigen, daß Sie nicht einmal Original sind, will ich Ihnen Ihren Spiegel vorhalten. Kennen Sie unseres Satyrikers Liscow Schrift über die „Vortrefflichkeit und Notwendigkeit der elenden Skribenten, Frankfurt 1736?" Dort können Sie Ihr genaues frappantes Porträt finden. „Ich kehre wieder zu meinem Zweck, sagt Liscow daselbst S. 474 — und sage, daß wir, wenn wir schreiben wollen, die Prüfung unserer Kräfte, mit welcher sich unsere Feinde quälen, für ebenso unnütz halten, als Vernunft und Nachdenken. Wir brauchen so vieler Umstände nicht. Wir haben die besondere Gabe von der Natur, daß wir schreiben können, was wir nicht gelernt haben und von Sachen urteilen, die wir nicht verstehen." Also trösten Sie sich, Herr Schmidt. Sie sehen, Sie sind nicht der erste, sondern nur kolossalste Narr dieser Gattung. Aber schon vor 1736 existierten würdige Anfänger in Ihrer Kunst, die Liscow so reizend schildert. Liscow wird Sie überhaupt trösten können, wenn Ihnen meine Anmerkungen unangenehm sein sollten. Er zeigt, daß der elende

Skribent selbst dann noch Grund hat, mit sich zufrieden zu sein, wenn seine Schriften von allen getadelt würden. „Der Mangel der Vernunft, sagt er, S. 487, der uns das Schreiben so leicht und unsere Schriften dem Pöbel so angenehm macht, würde uns auch auf den Fall Dienste tun, wenn der Pöbel sich zu unseren Feinden schlüge, und wir würden in unserem Unglück größer sein, als in den glücklichen Tagen." Also trösten Sie sich, auch wenn Sie durch meine gemeinfaßlichen Perlustrationen Ihren Anhang verlieren sollten.

[7]) I du grundgütiger Schmidt! Was du milde bist! Der Mann ist sogar imstande, Bopp seine Verirrungen ins Indische zu vergeben! I du grundgütiger Schmidt!

Bd. II. S. 509.

„Wenn Eichendorff auf dem Umweg der Romantik wieder in die Sittlichkeit zurückkehrt, so würde nach einer anderen Seite hin der Gegensatz gegen den Klassizismus noch weiter ausgebildet: durch die Vertiefung in die Nachtseite der Natur, in welcher ein geheimnisvolles Licht waltet, so daß es uns durch keine Kunststücke der Perspektive sichtbar gemacht werden kann (!!)."

Anm. d. Setzers. O Sie Hermes trismegistos, der Sie sind! Sogar die Physik beschenken Sie im Vorübergehen mit Ihren merkwürdigen Entdeckungen. Sie beschenken sie mit einem unsichtbaren Licht! Mit einem Licht, das auf keine Weise sichtbar gemacht werden kann! O Sie Nachtseite der Natur!!

Bd. II. S. 529.

Über Niebuhr, Boeckh, Ottfried Müller, die Philologie und die historische Schule: „Wir haben von den Juristen wie von den Philosophen gelernt, daß uns in der Geschichte noch vieles andere interessieren muß, als die hervorstechenden Tatsachen und Persönlichkeiten. Allein

vorläufig verwirrt es die Darstellung, da einseitige Gesichtspunkte sich hart aneinanderdrängen und umsonst nach der rechten Mitte suchen."

Anm. d. Setzers. Wie schön gesagt! Ja, ja, Herr Schmidt, es ist nichts mit der Philologie, mit Böckh so wenig, wie mit Niebuhr, mit Ottfr. Müller so wenig, wie mit Savigny! Es ist nichts mit den philologischen Forschungen, so wenig auf dem Felde der historischen, wie der vorhistorischen Zeiten. Wie die letzteren nur Ihre „Gestaltungskraft schwächen" würden, so müssen die ersteren „vorläufig die Darstellung verwirren". Bonnet blanc et blanc bonnet! „Vorläufig die Darstellung verwirren", „einseitige Gesichtspunkte", „hart aneinander drängen', „umsonst die rechte Mitte suchen" — das ist alles, was dabei herauskommt, mindestens so lange Sie nicht darüber schreiben, der Sie zwar diese ganze Bildung hinter sich haben und natürlich hinter sich haben müssen, um so sicher und gewiegt über dieselbe urteilen zu können, aber dennoch nicht darüber schreiben werden, schon um sich Ihre kostbare „Gestaltungskraft" nicht zu schwächen, und Ihre klare „Darstellung" nicht zu verwirren, um „das zusammengewachsene Grün" und das „unsichtbare Licht", die „demagogischen Untersuchungen" und die „aus einem Vorrat alter Nationalsagen sich entwickelnde griechische Geschichte", das „gedoppelte natursymbolische Moment" und das beständige Bimbamgeläute Ihres zarten Stils durch so grobstoffliche Leistungen nicht aufs Spiel zu setzen. Und vielleicht ein wenig auch deshalb nicht, weil selbst Blödsinn zu schreiben in diesen Wissenschaften immer noch viel schwerer wäre, als über dieselben! — Die ganze deutsche Bildung, Herr Schmidt, ist überhaupt nichts als ein großer Bankerott, in welchem niemand stehen bleibt, als das unsichtbare Licht, der einsame Julian, auf den Leichen der Gefallenen thronend, und mit vornehmer Herablassung sich von Zeit zu Zeit herunterbückend, um bald diesen, bald jenen der Männer, von deren Büchern er nichts als die Titel kennt, zu nasenstübern!

Na warten Sie, Sie unsichtbares Licht! Ich hoffe, ich habe Sie sichtbar gemacht!

Bd. II. S. 360.

„Denn der Grundzug, der sich in ihnen (nämlich in den Anekdoten über die altrömischen Charaktere) ausspricht, die Verleugnung des sittlichen Instinkts zugunsten einer Abstraktion etc.“ — —

Anm. d. Setzers. Warum, Herr Schmidt, verfahren Sie so hart gegen die alten Römer? Warum werfen Sie ihnen vor, den sittlichen Instinkt verleugnet zu haben, während es doch nicht so schwer war, zu sehen, daß dieselben vielmehr gerade alles und sich selbst ihren sittlichen Instinkten aufgeopfert haben, und daß nur der sittliche Instinkt selbst damals ein anderer war, als heute. Der alte Regulus würde es z. B. für tief unsittlich gehalten haben, eine dicke Literaturgeschichte zu schreiben, wenn man in Tod und Teufel nichts von seinem Stoff versteht. Dagegen hielt er es für sittlich, seinem Volke den Rat zu geben, den Krieg gegen Karthago fortzusetzen, obgleich er wußte, daß man ihn deshalb in Karthago, wohin er seinem Versprechen gemäß zurückkehren mußte, töten würde. Der alte Brutus ließ seine Kinder hinrichten, welche sich gegen die Republik verschworen haben, damit nicht ihre Straflosigkeit schlechte Grundsätze im Volke begünstige. Es läßt sich hieraus fast mit Sicherheit abnehmen, daß er die Erzeugung von solchen geistigen Kindern, wie Sie deren in die Welt setzen, d. h. die Produktion von Büchern, welche nichts enthalten als die krasseste Unwissenheit, das oberflächlichste, unsinnigste, schöngeistige Wortgeklingel, die schiefsten gedanken- und inhaltlosesten Urteile, die unsittliche Sucht, den Schein eines Verständnisses von Dingen zu erkünsteln, von denen man nicht einmal die Rudimenta kennt, die noch tiefere Unsittlichkeit, gerade durch vornehmes Absprechen, durch süffisante Herabsetzung alles Großen und Bedeutenden eine Autorität im großen Publikum erwerben zu wollen, Bücher also, welche auch nichts als dieselbe Unwissenheit, dieselbe miserable Verkennung alles Großen, was in der Nation geleistet worden ist, im Volke verbreiten und ihm nur dieselbe Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit einimpfen können, deren Erzeugnis sie sind, — Brutus, sage ich, würde die Produktion von solchen Büchern geradezu dem Verbrechen der Brunnenvergiftung

gleichgesetzt haben! Und selbst heute noch, Herr Schmidt, gibt es Leute, die hierin seiner Ansicht sind. Lassen Sie also, Herr Schmidt, die alten Römer und ihre „Verleugnung des sittlichen Instinkts" in Frieden. Bedenken Sie, daß jene Ärmsten noch keine moderne Journalistik hatten, um aus ihr Sittlichkeit lernen zu können!

Bd. II. S. 446.

„Nachdem durch die Einkehr ins deutsche Leben der bisherige Idealismus in Verwirrung gesetzt war, zeigt die deutsche Poesie eine chaotische Gärung, der alle Physiognomie fehlen würde, wenn nicht ein rührender Zug an die alte Zeit erinnerte."

Anm. d. Setzers. Mit diesen Worten beginnen Sie einen neuen Abschnitt, Herr Schmidt. Wieder eine Ihrer freilich auf jeder Seite sich findenden Phrasen, deren Gespreitztheit und Dicknäsigkeit den Schein erregen soll, als wäre irgendein Sinn dahinter verborgen, während es nichts weiter als das leerste Wortgeläute — bim, bam! — ist, das sogar jeden bloß grammatischen Sinn verloren hat. Wer war ins deutsche Leben eingekehrt, Herr Schmidt? der Idealismus selbst? Nun, wenn der Idealismus selbst — diese Richtung des Geistes — ins deutsche Leben eingekehrt war, so kann er ja auch nicht durch diese von ihm gewollte und vollbrachte Einkehr in Verwirrung gesetzt worden sein! Oder war der Idealismus dadurch in Verwirrung gesetzt, weil zwar nicht er, aber etwa die Nation ins deutsche Leben eingekehrt war? Aber die deutsche Nation, Herr Schmidt, wird doch wohl nie außerhalb des deutschen Lebens gelebt haben! — Zu dieser Pracht der Gedanken die Pracht der Bilder. Ein „Gärung" die keine „Physiognomie" hat und eine „Gärung" die einen „rührenden Zug" hat!

Bd. II. S. 159.

„Gesunder Menschenverstand ist nichts anderes als die Gesundheit des geistigen Auges, er ist wie

die Inspiration eine Gabe, die man nicht durch Reflexion erwirbt, die man von der Natur empfangen muß."

Anm. d. Setzers. Welche Oratio pro domo, Herr Schmidt! Sie wollen uns hier nur zart andeuten, warum, da Sie keinen gesunden Menschenverstand von Natur empfangen, Sie auch nicht erst darauf ausgegangen wären, ihn durch Bildung zu erwerben.

Bd. II. S. 463.

„In der Zeit Ramlers, des Dichters, mit welchem Platen die größte Ähnlichkeit hat, den er aber nach der Vorschrift *der romantischen Schule* tief verachtet, hatte die lyrische Stilübung eine ganz andere Bedeutung."

Anm. d. Setzers. Platen, der abgesagte Feind, der leidenschaftlichste Gegner, der vollendetste Gegensatz der romantischen Schule, nach ihren, der romantischen Schule, Vorschriften verachtend? O du heiliger Zebadeus, das reicht an den Schwabenspiegel und die sieben Weisen!

Bd. II. S. 434.

Urteile über Platen: „Unproduktiver Dichter, der sich einer ziemlichen Belesenheit und eines gewissen Geschmackes in der Handhabung der Verse erfreut," „Bitterkeit eines literarisch Unzufriedenen," „unsicheres Selbstgefühl, das bald zur unnatürlichen Steigerung der Selbstachtung, bald zur würdelosen Empfindlichkeit führt," „gezierte Waldeinsamkeitsromantik," „anmaßungsvolle literarische Beziehungen," „den leitenden Faden bildet nicht die Erfindung, sondern die Eitelkeit des Dichters, die immer zu sich selbst zurückkehrt," „das Stück (die Liga von Cambrai) zeigt eine erschreckende Unfähigkeit, ein gegebenes geschichtliches Thema

mit einigem Verstand und einiger Phantasie zu behandeln." „Unfruchtbarer Geist," ihn „treibt nicht die innere Fülle, sondern irgendein äußeres Beispiel," er steift sich „auf Kleinigkeiten, auf die Sicherheit des Handwerks, richtige Reime und Maß, weil das Wesentliche zu erfassen seine Kraft nicht hinreicht." Und ferner über denselben S. 462: „Derselben Richtung, wie Rückert, aber mit ungleich geringerem Talent schließt sich August Graf v. Platen-Hallermünde an, ein Typus des Dilettantismus, der sein poetisches Gefühl mit schöpferischer Begabung verwechselt und zugleich ein merkwürdiges Zeichen für die Neigung des deutschen Volkes, unausgesetztem Selbstlob aufs Wort zu glauben." „Das geheime Gefühl seiner Unsicherheit sucht er durch Prahlereien zu übertäuben" etc. „So bezieht er sich fortdauernd auf sich selbst und auf seine Rezensenten; es ist nicht Liebe zum Gegenstand, nicht Freude am Schaffen, sondern angstvolle Sehnsucht nach Ruhm, was ihn treibt, verbunden mit dem Gefühl einer inneren Leere." „Der Aufenthalt in Italien führte ihn in der Lyrik wie im Drama zur Nachbildung der antiken Form. In diesen Nachbildungen ist vielleicht die Verirrung am schlimmsten, namentlich in den Hymnen nach Pindars Vorbild, die sich in Rythmen bewegen, welche kein modernes Ohr versteht und die durch künstlich eingeflochtene Anspielungen, die nicht zur Sache gehören, durch Verdrehung der Konstruktion, durch Umschreibung, wo das einfache Wort poetischer wäre, sich jenen Nimbus des Erhabenen zu geben suchen, der dem Inhalt fehlt. Die Handhabung des Metrums ist geschickter als bei irgendeinem anderen Dichter, selbst Schlegel nicht ausgenommen, und der Stil zeigt ein löbliches Streben nach Reinheit und Würde. Aber der

Stil wird doch durch die Gedanken und Empfindungen bedingt, und wo diese ganz fehlen oder wenigstens matt sind, wird das größte Formtalent uns nicht befriedigen." „In sklavischer Abhängigkeit von der Vorstellungsweise entlegener Zeiten und Zonen träumte er sich in eine phantastische Freiheit hinein, die nur in seiner Vereinsamung lag; die Welt läßt sich wohl die subjektive Dichtung gefallen, wenn die sich hervordrängende Persönlichkeit sie interessiert und fesselt, wie Lord Byron; wo sie aber nichts anderes gibt als ein forciertes Anempfinden fremder Gedanken und Gefühle, da muß sie zuletzt langweilen und erbittern, und so ist es Platen ergangen wie seinen Gegnern."

Anm. d. Setzers. Wie ein Hund vorzugsweis gern große Monumente bepißt, so liebt es Herr Schmidt vorzugsweise, an den leuchtendsten und monumentalsten Gestalten, in denen sich der deutsche Geist verkörpert hat, sein Wasser abzuschlagen! Platen, einem der gedankentiefsten Dichter der gesamten deutschen Literatur, wagt dieses Waschweib, welches in zwei dicken Bänden nichts als den greulichsten Blödsinn, nur erreicht von der fabelhaftesten Unwissenheit, produziert, ein gänzliches Fehlen von Gedanken und Empfindungen vorzuwerfen! Platen, dessen Busen von der brennendsten Sehnsucht für die Freiheit seines Volkes schlug, Platen, dessen Seele ein Glutgedanken war, von der intensivesten Leidenschaft für alle Interessen unserer Kulturentwicklung berauscht, Platen, der ein moderner Tyrtaeus mit einer so vor wie nach ihm unerreichten Kraft, in unserem Kulturkampf den Reigen der Dichter beginnt, welche in den großen und realen geistigpolitischen Interessen der Völker das begeisternde Prinzip ihrer Lyrik erblicken — Platen wagt dieser Hämling „innere Leere" und niedrigste Selbstsucht vorzuwerfen!

Platen, großer Genius! Dein Grab kann dieser Hund nur besudeln wollen, nicht wirklich besudeln! Uns aber liegt noch wie assa foetida auf der Zunge der scheußliche Ungeschmack der Worte, die wir gegen dich zitieren mußten! Pfui! Spülen

wir ihn hinunter diesen Ungeschmack, indem wir die schöne Grabschrift anstimmen, die Prutz dir gesetzt hat:

„Zwar einmal schon im germanischen Land, schon war uns ein Dichter geboren,
Dem bei der Geburt, wie dem Attiker einst, die Kamoene die Lippe gelöset
Und Honig ihm mit dem Stachel zugleich in die offene Seele geträufelt.
Ja, lebte noch Er, der vortreffliche Mann, den ich nah zu den Größesten setze,
In zerfahrener Zeit ein ganzer Poet, großherzig ein Mann und ein Deutscher.
Und bespannte noch Er mit melodischer Hand die unsterblich tönende Leier —
Nicht wagt' ich mich da ins verwegene Spiel, dem Größeren ließ ich die Kampfbahn
Und stellte mich stumm und bescheiden zurück zu der beifallklatschenden Menge.
Ach aber, er schläft am sikelischen Strand, von der säuselnden Palme beschattet
An des Weltmeers Rand einsam und stumm, freiwillig und doch ein Verbannter.
Denn verbannten ihn nicht Kaltsinnigkeit und des Publikums schnödes Gelüste,
Daß dem Müllner und Kind Beifall zurief und den Klauren den fanden sie göttlich?!
Das brach ihm das Herz, daß so breit ringsum die Misere, die schofle, sich machte,
Daß sie horchten mit Lust auf des Hänflings Gezirp und der Nachtigall Lieder verschliefen.
Ein böotisch Geschlecht und schlimmer sogar; denn es fehlte nicht bloß am Geschmacke.
Doch starb er nicht ganz! Denn er ließ uns zurück der Komödie leuchtende Muster,
Er ließ uns zurück den metallenen Vers, schwungvoll von unendlichem Wohllaut,
Und schlank und prall, wie ein Jungfräulein, dem zuerst sich der Busen entfaltet
— — — —

Ihm wölbte sich auch von Sehnsucht heiß nach besseren Zeiten der Busen,
Großartigeren, wo nicht Tänzer allein, süßflötende Kehlen uns kümmern.
Und das neueste Stück und das neueste Buch und ob der es, ob jener gelobt hat,
Nein, Zeiten beschwor auch Platen herauf, wo die Deutschen sich würden bewußt sein,
Abschüttelnd den Schlaf von bepudertem Haupt, der verfehlten, der hohen Bestimmung,
Und wo wieder das Schwert vom Roste befreit, ablösen würde die Feder.
Nicht war ihm vergönnt, in des kommenden Tags aufdämmernde Röte zu schauen,
Die purpurn jetzt (ob Rosen? ob Blut?) auf die bräunlichen Wangen uns herstrahlt.
Doch hätt' er's erlebt, er wäre, fürwahr, nicht der letzte, der erste gewesen
Und hätte des Lieds Brandpfeil gradaus in die Burg der Tyrannen geworfen.
Seid Zeugen mir dess', die der Sterbende flocht, der gestorbenen Freiheit zu Ehren,
O Lorbeern ihr um Polonias Stirn! Doch ein Brandmal seid ihr dem Zaren."

Bd. II. S. 535.

„Hegels[1]) Philosophie war das letzte Resultat einer

[1]) Anm. d. Setzers. Wird denn niemand vor Ihrer Überweisheit sicher sein, Herr Schmidt? Ich fürchte, ich fürchte, es könnte Ihnen diesmal besonders schlimm ergehen, noch schlimmer fast als bei Fichte:

„Rate du mir nun, Frigg,
Da mich zu fahren lüstet
Zu Wafthrudnirs Wohnungen.
Denn groß ist mein Vorwitz
Über der Vorwelt Lehren
Mit dem allwissenden Joten zu streiten.
(Edda, Vafthrudhnismâl, Übers. v. Simrock.)

reichen und glänzenden, aber unfertigen Bildung[2]); einer Periode des Werdens, die sich zuerst in einzelnen Blüten ausprägte, die aber endlich in einen allgemeinen Gärungsprozeß ausging[3]). Als

[2]) Ja, ja, das ist auch wieder so ein „unfertiger" Bursche, dieser Hegel! Aber nur Geduld, Herr Schmidt wird ihn schon abfertigen.

[3]) Also herbei ihr Wissensdurstigen und Bildungssüchtigen, die Ihr gern in der Kürze vernehmen möchtet, was die Hegelsche Philosophie eigentlich sei, wodurch sie sich charakterisiert und von anderen Philosophien ihrer und anderer Zeiten unterscheide! Herbei und hört genau! Die Hegelsche Philosophie unterscheidet sich dadurch, daß sie das „letzte Resultat" ist „einer Periode des Werdens", die sich „zuerst in einzelnen Blüten ausprägt", dann aber in einen „allgemeinen Gärungsprozeß ausgeht". O großer Bilderer Julian Schmidt! O, Sie Nachtseite der Natur! Wenn es möglich ist, aus obigen Worten irgendeinen Sinn flüssig zu machen, nur so viel als erforderlich wäre, um einem Hund die Schnauze zu bestreichen, so will ich verdammt sein, mein Lebtag nichts weiter zu lesen, als Ihre unsterblichen Werke! Bedenken Sie doch! Insofern man das Wort „Gärungsprozeß" auf geistige Verhältnisse anwendet, bedeutet es überhaupt nichts anderes, als Entwicklungsprozeß, Werdensprozeß. Werdensprozeß aber bedeutet wieder gar nichts, als was Werden für sich allein auch schon bedeutet, denn alles Werden ist stets ein Prozeß. Indem Sie also sprechen von einer „Periode des Werdens", die „aber endlich" in „einen allgemeinen Gärungsprozeß" ausging, sagen Sie nichts anders als: „eine Periode des Werdens, die aber endlich in ein allgemeines Werden ausging! — Aber weiter! Entkleiden wir Sie immer weiter der breitspurigen Worte, der hochtönenden Bildungsausdrücke, unter welchen Sie Schluderer, wie Bettler ihre Blöße unter den gestohlenen Fetzen kostbarer Kleider, Ihre nackte Gedankenlosigkeit verstecken! Sie sagen, daß sich jene Periode des geistigen Werdens „zuerst" in „einzelnen Blüten ausprägte", d. h. großer Bilderer, in Individualitäten und individuellen Produktionen, die man, wenn man den Entwicklungsprozeß des allgemeinen Geistes mit dem

Ausdruck dieses Gärungsprozesses, in dem die Elemente wieder ihr Recht gewinnen (!!) und sich der bisherigen organischen Bildungen bemächtigen (??), um eine neue Schöpfung möglich zu machen[4]), ist die Hegelsche Philosophie zugleich ein Ferment der neuen Zeit"[5]).

einer Pflanze vergleicht, in der Tat bildlich als die Blüten in demselben bezeichnen kann.

Nun aber wird Ihnen vielleicht so viel klar sein, Herr Schmidt, daß jede geistige Richtung, jedes geistige Werden stets und immer nur in Individualitäten zum Vorschein kommen, sich „ausprägen" kann. Anders kann das geistige, literarische, wissenschaftliche Werden gar nicht vor sich gehen, als in „einzelnen Blüten", Herr Schmidt. Das wird bei allen Werdensperioden zutreffen, Herr Schmidt, und wird auch für jede einzelne Werdensperiode ebenso im Anfang wie in der Mitte und am Ende derselben zutreffen. Vom Standpunkt des allgemeinen Geistes aus, auf welchen Sie sich ja bei Ihrem Bilde stellen, bildet eben das Dasein und Auftreten der Individuen, sein (des allgemeinen Geistes) Werden, sein „sich in Blüten ausprägen". Wenn Sie also sagen, „die Hegelsche Philosophie sei das letzte Resultat einer Periode des Werdens, die sich zuerst in einzelne Blüten ausprägte, die aber endlich in einen allgemeinen Gärungsprozeß ausging", so sagen Sie, den falschen Flitterkram der verdeckenden Worte heruntergerissen, nichts anders als: „Die Hegelsche Philosophie sei das letzte Resultat einer Periode des Werdens, die zuerst wurde, die aber endlich in ein allgemeines Werden ausging!" O Sie großer Tautologe! O Sie Nachtseite der Natur!

[4]) Hegel glaubte ein System geschaffen zu haben, also, ob dieses System wahr oder falsch sei, immerhin eine Einheit! In eine streng durchgeführte Einheit glaubte er die Elemente des menschlichen Wissens, des geistigen und natürlichen Alls, aufgehoben zu haben. Diejenigen, welche seine Philosophie angriffen, taten das bisher in der Regel so, daß sie behaupteten, Hegel habe jenen Elementen sogar Gewalt angetan, um sie aus

ihrer besonders selbständigen Natur herauszureißen und zu einer künstlichen Einheit zu verbinden. Point du tout! Hegel selbst wie seine Gegner haben seine Philosophie gänzlich mißverstanden! Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie ist vielmehr die, daß in ihr „die Elemente wieder ihr Recht gewinnen". Ihre Bedeutung ist also die, daß in ihr die Elemente wieder auseinandertreten! O du Großkophta alles Unsinns! O du gefürsteter Herr des Widerspruchs! O du König von Gottes Gnaden in den Reichen der Tautologie, welch schauderbaren Blödsinn schreibst du da wieder zusammen! Aber nicht nur die Elemente gewinnen in der Hegelschen Philosophie wieder ihr Recht, sondern wie es freilich nicht anders sein kann, dieser schreckliche *Κατακλυσμός*, dieser wilde Elementarprozeß der wieder in ihr Recht eintretenden Elemente droht sogar, „sich der bisherigen organischen Bildungen zu bemächtigen". Verstellen Sie sich doch nicht, Herr Schmidt! Sie wollen andeuten, die Hegelsche Philosophie sei Ihnen einmal auf den Kopf gefallen und habe sich der „organischen Bildung" Ihres Gehirns zu bemächtigen gedroht! Aber männiglich, der einige Seiten in Ihrem Buche gelesen, wird wissen, daß Sie Ihren Schädel immer auf Schußweite von der Hegelschen Philosophie fern gehalten haben. Freilich lediglich aus wissenschaftlichem Eifer; um nämlich die Römerurkunde keiner Alteration auszusetzen, die noch auf Ihrem Schädel eingegraben ist. Sie erinnern sich doch noch, Herr Schmidt, von S. 227? —

[5]　„Mir wird von alle dem so dumm,
Als ging mir ein Mühlrad im Kopfe herum."

Bd. II. S. 536.

Weiter über Hegel: „Wie die Romantiker bemühte er sich, die verschiedenartigsten Bildungsformen in ihrer Berechtigung zu begreifen; er führte aus, was bei jenen Tendenz gewesen war. Aber er ging an die Erscheinungen nicht mit jenem unpersönlichen Wohlgefallen, das jede Abnormität widerstandslos aufnimmt, sondern mit einer festen und sittlichen Durchbildung. Sein Wohlgefallen war nicht ein unterschiedloses, weil sein Urteil nicht auf ästhetischen,

sondern auf historischen Gründen beruhte; er ließ die Erscheinungen gelten, aber nur im Verhältnis zum Raum und zur Zeit, der sie angehörten."

Anm. d. Setzers. Den anderweitigen Nonsens in der obigen Stelle — wie z. B., daß Sie da Hegel zum Lobe nachsagen, er sei nicht mit „unpersönlichem" Wohlgefallen an die Erscheinungen gegangen, während das, was Sie selbst sagen, vielmehr beweisen würde, daß er mit durchaus unpersönlichem, rein objektivem Wohlgefallen an die Erscheinungen gegangen ist, — will ich unberücksichtigt lassen. Kann ich doch ohnehin nur immer die allerunbedeutendsten Pröbchen Ihres Blödsinns zum besten geben. Denn in das dichte Urdickicht desselben einzudringen — davor bewahre mich Gott! Da müßte ich immer ein drei Seiten langes Bimbamgeläute abschreiben, und das halten meine Kopfnerven nicht aus. Also den anderweitigen Nonsens in obiger Stelle will ich Ihnen schenken. Nur auf eins will ich Sie aufmerksam machen. Passen Sie wohl auf! Um den Beweis zu geben, wie sehr Sie Hegel studiert und begriffen haben, verhalten Sie sich oben äußerst anerkennend. Es muß Ihnen das freilich hart ankommen. Inzwischen, Sie trösten sich, denn Sie wissen ja doch, es ist nur geborgt, Sie wissen ja doch, lange wird es nicht dauern, bis Sie ihm die paar Fetzen wieder vom Leibe reißen, mit denen Sie ihn momentan für Ihr eigenes Bedürfnis bekleiden. Aber hier nun, wo Sie das Bedürfnis haben, einigen anerkennenden Wischiwaschi loszulassen, erklären Sie, das Verhalten Hegels zu den geschichtlichen Erscheinungen unterscheide sich von dem der Romantiker gerade dadurch, daß sein „Urteil nicht auf ästhetischen, sondern auf historischen Gründen beruhte". Sie konstatieren ferner ausdrücklich: „er ließ die Erscheinungen gelten, aber nur im Verhältnis zum Raum und zur Zeit, der sie angehörten." Hegel hat also, Sie sagen es selbst und also muß es wohl wahr sein, bei den geschichtlichen Erscheinungen von Raum und Zeit nicht abstrahiert; er hat diese festen Verhältnisse nicht verflüchtigt; er hat vielmehr dieselben festgehalten; er hat, und dies charakterisiere ihn, die geschichtlichen Erscheinungen gelten lassen, „aber nur im Verhältnis zum Raum und zur Zeit, der sie angehörten".

Und nun sehen Sie, Bursche! Zwanzig Seiten darauf — Seite 556 — resümieren Sie das Schlußurteil über Hegel in folgenden Worten: Er hat sich gegen die objektive Welt, namentlich gegen die Geschichte dadurch versündigt, daß er in dem Reich des absoluten Seins die wesentlichen Momente der Zeit und des Raumes verflüchtigt"!!!

Wie Sie die Käufer der vier Auflagen Ihrer Literaturgeschichte innerlich auslachen müssen! Mit welcher Weltverachtung Sie geschwängert sein müssen, Herr Schmidt!

(Hier scheint Lassalle die Worte „Reich des absoluten Seins" übersehen zu haben, die anzeigen, daß Schmidt das philosophische Weltschema Hegels im Auge hat und die Rolle, die die Geschichte dort spielt. Zwischen dieser und der Behandlung der einzelnen Geschichtsphänomene durch Hegel besteht aber ein großer Unterschied. D. H.)

Bd. II. S. 539.

Immer weiter über Hegel: „Er ist nicht frei von Irrtümern und Willkürlichkeiten, denn an das methodische Arbeiten der Wissenschaft, die keinen Schritt weiter tut, bevor sie das gewonnene Terrain vollkommen beherrscht, war er nicht gewöhnt!"

Anm. d. Setzers. Je nun, Herr Schmidt, so streng methodisches Arbeiten, wie Ihnen eigentümlich ist, ist freilich nicht jedermanns Sache. Sich aus dem bloßen Wort: „Schwabenspiegel" zu entwickeln, daß dies ein typisches, maßgebendes Werk der schwäbischen Poesie sein müsse (Sie erinnern sich doch noch, Herr Schmidt? oben S. 213 sqq.) und ähnliche Kraftproben, deren wir so viele von Ihnen gesehen, die streng durchgeführte Architektonik Ihres Werkes, auf je zehn Seiten Blödsinn fünf Tautologien und vier Widersprüche folgen zu lassen — solche eiserne Methodik können Sie freilich von Hegel nicht verlangen! Daran war er allerdings „nicht gewöhnt"! Die bleibt schon ein Privilegium der Belletristen, Herr Schmidt!

Bd. II. S. 542.

Über Hegels Beurteilung der christlichen Religion: „Am unvergänglichsten ist Hegels Verdienst um die historische Analyse des Christentums. Alle früheren Religionen, unter den später entstandenen auch die mohamedanische, sind Bejahungen des natürlichen Lebens; es wird ihnen als göttlich aufgestellt, was der Mensch mit unmittelbarer Lust umfängt. Im Gegensatz dazu ist das Christentum die absolute Verleugnung des natürlichen Lebens, die Zerknirschung der unmittelbarsten Wünsche, die tiefste Demütigung des Geistes, der sich als sündhaft und unselig erkennt. Hegel ging freilich nicht so abstrakt zu Werke, daß er nur diese eine Seite des Christentums hervorgehoben hätte, aber sie war es, die er mit Recht für die Zeit seiner Erscheinung in der Welt als die charakteristische bezeichnete."

Anm. d. Setzers. Schmidt! Schwabenspiegel! Römerurkunde! Unsichtbares Licht! Fremdes Grün! Und wie alle Ihre wohlerworbenen Titel noch lauten mögen! — „Ich nenn' dich Hamlet, Vater, Dänenkönig!" — Bei allen Ihren Titeln rufe ich Sie an und beschwöre Sie, mir zu enthüllen: aus welchem Journalartikel haben Sie das genommen? Das also verkaufen Sie Ihren Lesern als die Hegelsche Begriffsbestimmung des Christentums? Das Christentum nach Hegel die „tiefste Demütigung des Geistes, der sich als sündhaft und unselig erkennt"? Und das die Seite des Christentums, die Hegel „für die Zeit seiner Erscheinung als die charakteristische bezeichnete"?

Ich war 1840, als die zweite Ausgabe der Hegelschen Werke erschien, Setzer in der Druckerei der Herren Gebrüder Unger; alle seine Werke sind von mir Seite für Seite gesetzt worden; ich bin daher ein wenig zu Hause in ihnen, will Ihnen, Sie Nachtseite der Natur, ein Licht anstecken! Was Sie für Hegels Charakteristik des Christentums ausgeben, das sähe eher etwa ungefähr der Weise ähnlich, wie er die jüdische

Religion charakterisiert oder dem, was er über den Schmerz und die Gebrochenheit der römischen Welt unter den Kaisern zur Zeit der Erscheinung des Christentums sagt, ein Schmerz und eine Gebrochenheit, die nach Hegel durch das Christentum vielmehr gerade geheilt werden sollten. Als das Charakteristische des Christentum faßt Hegel vielmehr überall den Gottmenschen auf und bestimmt den Begriff dieser Religion als die „Einheit, die Versöhnung des Menschlichen und Göttlichen". Also geben Sie acht, Herr Schmidt, ich fange an zu zitieren: Zuerst über das Judentum, Hegel, Religionsphilosophie Bd. II S. 59: „Die Natur ist hier entgöttert, die natürlichen Dinge sind Unselbständigkeiten in ihnen selbst, und die Göttlichkeit ist nur in einem", und ferner ib. S. 68: „Diese Untersuchung und Bekümmernis über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dies Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes, ist ein besonders Charakteristisches" (für das Judentum) und ferner ib. S. 77: „Doch erscheint der Kampf des Menschen in sich selbst überall, besonders in den Psalmen Davids; es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit und es folgt die schmerzlichste Bitte um Vergebung und Versöhnung." Und bei der Begriffsbestimmung der christlichen Religion wirft er zuerst wiederholte Rückblicke auf die jüdische und römische Welt, sich äußernd wie folgt ib. S. 273: „Von dieser Forderung (nämlich von der Forderung einer Vernünftigkeit der Welt) und von diesem Unglück hatten wir diese zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von oben kommt, sahen wir im jüdischen Volk; — das andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat, das allgemeine Unglück der Welt."

„— — Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit; die erste (die jüdische) kann als Empfindung der Demütigung ausgesprochen werden, die andere (römische) ist die abstrakte Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich konzentriert. So ist es der Stoizismus oder Skeptizismus." — „Das Bewußtsein nun dieses Gegensatzes, — heißt es nun

weiter — dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens, ist das eines unendlichen Widerspruchs. Dies Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen. Dies ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Die Versöhnung, die wir bisher auf diesem Standpunkt fanden (in der stoischen Philosophie) ist nur partiell und deshalb ungenügend." — „Diese Versöhnung ist nur abstrakt, denn" etc. — „Auf diesem absoluten Standpunkt kann und soll aber nicht eine solche abstrakte Versöhnung stattfinden — die abstrakte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Versöhnung, die ebenso vollkommen ist." Und als diese vollkommene Versöhnung faßt Hegel das Christentum, denn — passen Sie auf, Herr Schmidt — er fährt nun bald darauf also fort: (S. 281): „Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, das gewußt wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die notwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremder ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Akzidenz verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjektivität in Gott aufgenommen ist; dies ist aber nur möglich, insofern in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist. Und bald darauf noch deutlicher S. 286: „Christus ist in der Kirche der Gottmensch genannt worden — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit" etc. „Dies ist das Ungeheure, dessen Notwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesagt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist." Und bald darauf S. 288: „Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtsein — Bewußtsein der Versöhnung des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als Zustand ausgesprochen, das ist das

Reich Gottes, das Ewige als die Heimat für den Geist; eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht; die Geister, Herzen sind versöhnt mit ihm, so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen. Dies ist insofern der allgemeine Boden."

Und wieder S. 307: „Das ist dann die Explikation der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu sein; daß das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist" etc. etc.

Und ebenso in der „Phänomonologie des Geistes" Herr Schmidt, S. 549: „diese Menschwerdung des göttlichen Wesens oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion." Und bald darauf Seite 551: „Das absolute Wesen (Gott), welches als ein wirkliches Selbstbewußtsein da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu sein, aber in der Tat hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht." Und bald darauf S. 564: „der Gedanke aber, daß jene sich zu fliehen scheinenden Momente des absoluten Wesens und des für sich seienden Selbst nicht getrennt sind, erscheint diesem Vorstellen auch — denn es besitzt den wahren Inhalt — aber nachher, in der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch unmittelbar und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur als eine besondere, noch nicht allgemeine weiß, wird für dies Bewußtsein geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens, sein unmittelbares Dasein wieder aufzuopfern und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als in sich reflektiertes ist erst der Geist. Die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem andern überhaupt und bestimmt mit dem Gedanken desselben, dem Bösen, ist also hierin vorgestellt." Oder schlagen Sie die „Philosophie der Geschichte" nach, die vorzüglich für Laien berechnet und daher am leichtesten verständlich ist. Da heißt es zunächst über Judäa, S. 239: „Das Geistige sagt sich hier vom Sinnlichen unmittelbar los und die Natur wird zu einem Äußerlichen und Ungöttlichen herabgesetzt. Dies ist eigentlich die Wahrheit der Natur. Denn erst später (im

Christentum, Herr Schmidt, meint Hegel) kann die Idee in dieser ihrer Äußerlichkeit zur Versöhnung gelangen; ihr erster Ausspruch wird gegen die Natur sein." Und mit folgenden Worten leitet er daselbst das Christentum ein, S. 387: „Die römische Welt, wie sie beschrieben worden in ihrer Ratlosigkeit und in dem Schmerz des von Gott Verlassensein hat den Bruch mit der Wirklichkeit und die gemeinsame Sehnsucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiste innerlich erreicht werden kann, hervorgetrieben und den Boden für eine höhere geistige Welt bereitet — — Ihr ganzer Zustand gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem andern höheren Geist, der mit der christlichen Religion geoffenbart worden. Dieser höhere Geist enthält die „Versöhnung und Befreiung des Geistes". Und jene Vorbedingungen des Christentums näher entwickelnd, sagt er daselbst S. 390: „Diese Bestimmung der Zeit in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elends, der Sehnsucht über diesen Zustand des Innern hinaus (Sie sehen, Herr Schmidt, gerade das, was Sie für die Hegelsche Charakteristik des Christentums ausgeben) ist anderwärts als in der eigentlichen römischen Welt zu suchen; sie gibt dem jüdischen Volke seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit; denn aus ihr ist das Höhere aufgegangen, daß der Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen ist, indem er sich aus dem Anderssein, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich reflektiert." Und ferner S. 393: „Dies nun im realen Selbstbewußtsein gesetzt, ist die Versöhnung der Welt. Aus der Unruhe des unendlichen Schmerzes, in welchen die beiden Seiten des Gegensatzes sich aufeinander beziehen, geht die Einheit Gottes und der als negativ gesetzten Realität, d. h. der von ihm getrennten Subjektivität hervor. Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen und dadurch unendlicher Gewinn. Die Identität des Subjekts und Gottes kommt in die Welt, als „die Zeit erfüllt war"; das Bewußtsein dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit." In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks der Menschen in sich." „Christus ist er-

schienen, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden."

Sie sehen also nun wohl, Herr Schmidt, wenn es Ihre Römerurkunde gestattet, wie sich die Sache verhält! Hegel faßt die christliche Religion auf als die noch in der Form der religiösen Vorstellung und Anschauung vorsichgehende Erfassung des Satzes, dessen reelle begriffliche Erfassung der Inhalt der gesamten Hegelschen Philosophie ist, des Satzes nämlich: daß der menschheitliche Geist (der Geist der Gattung, Herr Schmidt, nicht der Ihrige) allein Gott ist. Wenn die Philosophie allein diesen Satz im allgemeinen Selbstbewußtsein in der Form vernünftigen Begreifens realisieren kann, so erblickt Hegel in dem Gottmenschen, in der Christusreligion, bereits die religiöse Vorstellung davon, daß der Menschengeist Gott ist, also die noch in der Form der Religion selbst auftretende Feier jener Versöhnung und Einheit von Gott und Mensch.

Ob Hegel nun hierin recht hat, oder nicht, gehört nicht hierher. Hier kommt nur in Betracht, daß Sie das Gegenteil von dem, was Hegel als die Charakteristik des Christentums hinstellt, daß Sie fast ganz die Weise, in welcher er das Judentum charakterisiert, für seine Charakteristik des Christentums verkaufen! O Sie Jude, Jude!

Sollten Sie vielleicht von Bankiers bestochen sein, um durch den weitgreifenden Einfluß Ihrer Literaturgeschichte unser Publikum unmerklich zu judaisieren?

Bd. II. S. 550.

„Mit eiserner Faust beugt Hegel alle Individualitäten unter das Joch des Geistes und es ist das ein um so stolzerer Triumph, da er es nicht mit kränklichen Schattenbildern zu tun hat, sondern mit den Göttern und Halbgöttern. Das Zauberschloß, in welches er die Erscheinungen einführt, ist reich und unabsehbar weit, aber seine Mauern sind unübersteiglich; wen er eingefangen hat, der sieht nicht wieder das Tageslicht."

Anm. d. Setzers. Hierzu, Herr Schmidt, weiß ich nur eine Parallele:

„So windet Kranz und windet Kränze,
Der Kukuk gattet sich im Lenze
Und in dem Lichte wohnt der Schall!"

Wozu brauchen denn, Herr Schmidt, die Erscheinungen, die Hegel eingefangen und glücklich in sein Zauberschloß eingesperrt hat, wozu brauchen denn diese „Götter und Halbgötter" wieder über die Mauern zu klettern um ans Tageslicht zu kommen? Sie befinden sich in ihrem Museum da in ganz guter Gesellschaft, Herr Schmidt. Und Sie besonders mögen es Hegel Dank wissen, wenn er die Mauern so unübersteiglich gemacht hat. Denn denken Sie doch einmal, wenn Apoll eines Tages hinüberklettern könnte und durch die Straßen liefe und Sie gerade träfe? Er schindete Sie heilig, Herr Schmidt, wie einstens den Marsyas!

Bd. II. S. 552.

„Ein geordneter Geist, der das Bedürfnis hat, sich über sein Denken genaue Rechenschaft zu geben, wird immer mit einem gewissen Mißbehagen an die Lektüre der Hegelschen Schriften gehen."

Anm. d. Setzers. I natürlich! Wer gewohnt ist, sich so „genaue Rechenschaft von seinem Denken" zu geben, daß er z. B. aus dem Wort „Schwabenspiegel", das er einmal gehört, sich sofort herausrechenschaftet, dies müsse ein Werk der schwäbischen Dichterschule sein, in welchem sich der Typus des schwäbischen Geistes ausspricht, und zwar so deutlich ausspricht, daß er sofort noch in „Strauß und Vischer Anklänge an diesen Schwabenspiegel" erkennt, — der wird freilich nur mit großem Mißbehagen an Hegels Werke gehen. Bei Ihnen, geordneter Geist, war dies Mißbehagen sogar so groß und so prophetisch, daß Sie, wie wir gesehen, überhaupt niemals an die Hegelschen Werke gegangen sind und sich begnügen, den tollsten Unsinn aus schlechten Journalartikeln abzuschreiben, die Sie noch dazu überall mißverstehen.

Bd. II. S. 555.

„Hegel hat den einzigen Weg verlassen, auf dem die Wissenschaft weiter geht, den Weg der analytischen Kritik, und ihn durch die Konstruktion ersetzt, die doch ihren letzten Zweck nicht erreicht, ein Kunstwerk des Erkennens hervorzubringen."

Anm. d. Setzers. Und während Sie hier schreiben: „Hegel hat den einzigen Weg verlassen, auf dem die Wissenschaft weiter geht — den Weg der analytischen Kritik" schreiben Sie zwei Seiten später S. 558: „Hegels Methode, anscheinend konstruktiv und erhaltend, war in ihrem innersten Kern analytisch" etc. O Sie bodenloser B —! Ich kann ganz genau das Rezept angeben, nach welchem Sie Ihr Gesudle verfassen. Recipe zehn Gramm Blödsinn, fünf Gramm Tautologie, fünf Gramm Widerspruch, rühre es durcheinander, bestreue es mit „Bildungsworten", und du wirst ein Julian Schmidtsches Werk erhalten! Probatum est! O Sie geordneter Geist! An Ihren Werken wahrscheinlich hat sich Heinrich Leo den Ausdruck „Bildungspöbel" erfunden.

Bd. II. S. 553.

Immer weiter über Hegel: „Wenn nun gar die sprachliche Revolution so weit geht, daß man sich eine dem Genius der Sprache widersprechende Wortbildung erlaubt, so hört mit der Grammatik auch alle Logik auf."

Anm. d. Setzers. Bon! hat er gesagt!

„Und einen großen Hieb mit beider Hand
Tät er bei diesem Wort; hofft dergestalten
Zu legen in zwei Stück ihn auf den Sand,
Denn bis zum Bügel meint er ihn zu spalten,
Doch tat dem Hieb der Kern-Helm Widerstand;
Denn ach, in ihm war Zauberei enthalten!
(Bojardo, Verliebter Roland XVI, 15.)

Bd. II. S. 300.

Über Uhland: „Er hegt Sympathien, aber keine Leidenschaften; daher sind seine Lieder immer anziehend, nie verletzend — aber auch freilich selten von mächtigem Eindruck."

Anm. d. Setzers. Freilich, freilich! Bertran de Born — ohne mächtigen Eindruck. Klein Roland — ohne mächtigen Eindruck. Des Sängers Fluch — ohne mächtigen Eindruck. Der Zyklus der Gedichte, die Eberhard den Greiner und Ulrich behandeln — ohne mächtigen Eindruck. Und so weiter und so weiter! Freilich, freilich gibt es mächtigere Eindrücke! Denn wenn ich, Herr Schmidt, dem Eindruck, welchen Sie mir machen, Ausdruck geben wollte, so würde das einen Eindruck hervorbringen, der bleibende Spuren hinterließe; einen Eindruck, dem es an jenen „starken, sinnlich wahrnehmbaren Strichen" nicht fehlen würde, die Sie bei Grimm vermissen!

Bd. II. S. 300.

Es geht unmittelbar nach der vorigen Stelle weiter über Uhland: „Das gilt auch von seinen politischen Liedern; die Variationen über das gute alte Württemberger Recht haben nicht mehr historischen Sinn, als seine spätere Stellung in der Frankfurter Demokratie[1]), wo er gegen den

[1]) Anm. d. Setzers. Armer Uhland! Gib es ein- für allemal auf, es Herrn Julian Schmidt recht zu machen! Wenn du in deinen Liedern festhältst an dem bestehenden historischen Recht — so ist das „ohne historischen Sinn". Wenn du, um diesen Fehler zu verbessern, von dem bestehenden Rechte ablassend, dich zu den Forderungen des modernen Gedankens entwickelst, wenn du mit deinem Volke dich auf das Prinzip der Volkssouveränität stellst, in der Meinung, dies sei eben „historisch", daß jetzt dies Prinzip in der Geschichte Platz greife, so ist das wieder „ohne historischen Sinn", ja es ist (s. Jul. Schmidt II, S. 202) „sanskülottisch, zerfahren, ungeschichtlich". Gib es auf, unglücklicher Greis, nach Herrn Schmidts Billigung zu streben! Der Lorbeer blüht dir nicht!

engeren Bundesstaat war, weil er in der Stimme eines jeden Österreichers das Rauschen des adriatischen Meeres zu vernehmen glaubte“ [2]).

[2]) Rechenexempel: Wenn in dem mächtigen und poetischen Bilde, welches der große patriotische Sänger gebrauchte, in der Stimme eines jeden österreichischen Deputierten zu Frankfurt ihm das Rauschen der Adria entgegenschwoll — welcher Pfütze Unkentöne sind dann in dem *βρεκεκεκοαξ, κοαξ* eines gewissen Literarhistorikers erkennbar?

Bd. II. S. 301.

Immer weiter über Uhland, unmittelbar nach den vorher angeführten Worten: „Auch wo seine Seele am meisten bewegt ist, z. B. in dem schönen, kleinen Frühlingslied: „Nun muß sich alles, alles wenden,“ ist es nicht eine bestimmte individuelle Empfindung, die zu den Gegenständen herantritt, sondern es sind die Gegenstände selbst, die in süßer Empfindung zittern. Der Dichter ist nur ein Wiederhall von den Klängen der Natur.“

Anm. d. Setzers. Herr Schmidt, ich bitte Sie, lassen Sie sich nur einen Augenblick, so inkonsequent das freilich von Ihnen wäre, zu dem allergewöhnlichsten Denken herbei! Damit die individuelle Empfindung eine bestimmte, konkrete, sei, muß sie ja vorerst an die Gegenstände, geistige oder sinnliche, herangetreten sein und sich an ihnen entzünden. Nur das Ineinander der individuellen Empfindungsfähigkeit und der geistigen oder sinnlichen Gegenstände bildet die bestimmte individuelle Empfindung. Eine individuelle Empfindung, die noch ohne ihren Gegenstand fertig ist und so zu ihm „herantritt“, das wäre ja die leere Empfindelei der schönen Seele, die eines Gegenstandes überhaupt nicht bedarf und ihm, auch wenn sie zu einem solchen herantritt, nur eine willkürliche, seine Natur verkehrende Gewalt antut. Also die bestimmte individuelle Empfindung, Herr Schmidt, er-

zeugt sich erst dadurch, daß sie sich mit dem Gegenstande *in eins setzt.* —

Und ferner, Herr Schmidt, habe ich mir sagen lassen, daß, wenn schon einmal von *Naturpoesie* die Rede ist, gerade die *höhere* Entwicklung derselben darin bestehen soll, daß der gegenständlichen Natur selbst das Leben und die Empfindungen des menschlichen Gemüts eingehaucht werden. Auf diese Weise bemächtigt sich der Dichter in der Form der *Vorstellung der innern Einheit*, welche zwischen dem menschlichen *Geiste und der scheinbar toten Natur besteht*, und statt „nur ein Wiederhall von den Klängen der Natur" zu sein, macht er vielmehr die Natur zu einem Wiederhall von den Klängen des bewegten Herzens. Das ist vielleicht zu hoch für Sie, Herr Schmidt!

Doch vielleicht kann ich sowohl das früher wie das zuletzt Gesagte in seinem Zusammenhange wie in seinem Unterschied voneinander Ihnen durch ein einfaches Beispiel ganz klar machen. Angenommen, ich ginge dazu über, Ihnen, wie ich früher sagte, den Ausdruck des Eindrucks zu applizieren, den Sie mir gemacht haben. Würde dann nicht, um mich möglichst Ihrer eigenen Worte zu bedienen, Ihre „individuelle Empfindung" erst dadurch zu einer „bestimmten", daß der von mir geschwungene „Gegenstand" an Sie „heranträte"? Sie wären freilich dann ein bloßer „Widerhall von den Klängen der Natur". Immerhin aber wäre es selbst dann noch nicht dieser Gegenstand, trotz seiner Schwingungen — Täuschung, Herr Schmidt! — sondern *Sie* wären es, der „in süßer Empfindung erzitterte"!

Bd. II. S. 301.

„Bei Uhland tritt uns *niemals eine bedeutende Individualität*, niemals ein *mächtiger Strom der Empfindung* entgegen."

Anm. d. Setzers. Wie? Bei allen Heiligen, Herr Schmidt! Bei *Uhland* kein mächtiger Strom der Empfindung?! — — Doch ja, Sie verstehen Ihr Handwerk von Grund aus! Sie wissen, diese aberwitzigen, absprechenden Paradoxien, diese vornehm wegwerfende Manier, diese sinnlosen, aber mit fabel-

hafter Sicherheit hingestellten Unerhörtheiten sind es gerade, die geeignet sind, dem großen Haufen zu imponieren, ihm als ein selbständiger Denker zu erscheinen und einer Literaturgeschichte vier Auflagen zu verschaffen. Und wenn dies nur gelingt, was kümmert Sie das übrige? O, Sie verstehen Ihr Handwerk von Grund aus, ganz wie Strepsiades in den Wolken und wörtlich auf Sie gemacht scheinen die Verse, die Aristophanes ihm in den Mund legt:

„Tituliere mich dann nach Belieben die Welt
Frech, naseweis, grob, maulfertig, infam,
Unflat, Aufschneider und Lügenschmied,
Rechtsfälscher, mit allen Hunden gehetzt,
Schwadroneur, Windfahne, Fuchs, Klappermaul,
Nasrümpfler, Scherwenzler, aufdringliche Klett',
Aas, Neidhard, Galgenstrick, Lumpenhund
— — — —
Mag, wem es beliebt, auf der Gasse mir nach
Diese Titel schreien: Nur zugeschimpft!
Meinetwegen verhackt
Mich zu Würsten, bei der Demeter, und gebt
Sie den Herrn Philosophen zu fressen!
(Aristophanes, Wolken, V. 442.)

Bd. II. S. 509.

„Im Begriff des Pantheismus durchkreuzen sich zwei entgegengesetzte Anschauungen. Der Pantheismus Spinozas zerdrückt alle Individualität unter dem eisernen Gedanken der Notwendigkeit; er gibt einem edlen Geist die Gewalt der Entsagung, aber er ist eher dazu geeignet, ihn gegen das individuelle Leben gleichgültig zu machen, als ihm Interesse dafür einzuflößen. Der indische Pantheismus dagegen — und dieser war es, der sich in der deutschen Mystik geltend machte — sieht in allem Lebendigen das Göttliche und läßt in der Andacht, die er gegen das einzelne hegt, die allgemeinen Ideen untergehen."

Anm. d. Setzers. O Sie Nachtseite der Natur, welchen Wahnsinn Sie da wieder zusammenschreiben! Das also ist Ihre Art, Andacht gegen einen Gegenstand zu hegen, daß Sie in ihm „die allgemeinen Ideen untergehen" lassen? Dann ist freilich alles klar! Dann erklärt sich auf das Natürlichste Ihre ganze Literaturgeschichte. In der Andacht, die Sie gegen die deutsche Literatur hegen, mußten Sie dann „die allgemeinen Ideen untergehen" lassen, und so ist es denn ganz notwendig und nicht mehr zu verwundern, daß Ihre Literaturgeschichte zu dem wurde, was sie eben ist, zu einem Buch, in dem alle Ideen untergegangen sind.

Dies stimmt also, und ich kann mir nun denken, daß Sie bei der stupenden Ideenlosigkeit, die ich in Ihrem Buche nachweise, triumphierend ausrufen werden: Bloßer Beweis meiner Andacht!

Gut! Aber wenn das Ihre Art von Andacht ist, so nehmen Sie meinetwegen ein Patent darauf — doch das haben Sie ja eben durch Ihre „Literaturgeschichte" schon genommen — wie aber kommen Sie dazu, auch andern diese Art von „Andacht" unterzulegen? Andere Menschen lassen sich gerade in der „Andacht", die sie gegen einen Gegenstand erfüllt, die „allgemeinen Ideen aufgehen". Dies ist das wirkliche Wesen der Andacht, Herr Schmidt, der menschlichen, nicht der belletristischen. Wie kommen Sie nun dazu, Herr Schmidt, die alten Inder, den „indischen Pantheismus", zu Belletristen zu machen? Was ist das überhaupt für eine seltsame Krankheit, die Sie haben, in einemfort von Dingen zu sprechen, von denen Sie auch nicht das Allergeringste verstehen? Doch freilich, Sie haben recht! Wenn Verstehen zum Sprechen notwendig wäre — wovon sollten Sie denn da sprechen? Sie müßten ja zum reinen Trappisten werden. Soll ich Ihnen aber eine kleine Ahnung beibringen, wie reizend Sie den „indischen Pantheismus" charakterisieren? Soll ich Ihnen zeigen, Herr Schmidt, wie sehr der „indische Pantheismus in der Andacht, die er gegen das Einzelne hegt, die allgemeinen Ideen untergehen läßt"? Also in aller Kürze, Herr Schmidt:

Haben Sie jemals etwas von den Upanishads gehört, dieser Grundlage der indischen Theologie und des indischen

Pantheismus? Nehmen Sie also meinetwegen die Fragmente, die Coolebrooke daraus mitteilt, in der Übersetzung von Pohley, und lesen Sie ein wenig im Kàt'haka Upanishad, im dritten Gesang V. 10.

„Höher als die Sinne, sind die sinnlichen Gegenstände; höher als diese ist das Herz; höher als das Herz ist die Vernunft, höher als diese der große Geist. V. 11. Höher als der große Geist ist das Unentfaltete (der Same des Universums), höher als dieses ist der höchste Geist (Purusha, der alles erfüllt); nichts ist über diesem, er ist die Grenze, er ist die höchste Stufe!"

Oder nehmen Sie das vierte Bràhman'am aus dem Vrihadàran'yakam, das Gespräch zwischen Jag'nyavalkya und seiner Frau Maitreyi, V. 13: „Maitreyi erwiderte: O Ehrwürdiger, du bringst mich in Verzweiflung (wenn du sagst) in jener Welt ist kein Bewußtsein des Einzelnen! — Jener sprach: Ich sage dir nichts Verwirrtes, ich will es dir erklären. Da wo Zweiheit ist, da riecht der eine ein anderes, da sieht der eine ein anderes, da hört der eine anderes, da spricht der eine zu einem andern, da denkt der eine ein anderes, da erkennt der eine ein anderes; wenn aber jemand im Zustande der Erkenntnis ist und weiß: der Geist ist alles, durch welche Ursach und was könnte er dann noch riechen oder hören, oder zu einem andern sprechen oder denken oder erkennen" etc. etc. etc.

Sehen Sie, Herr Schmidt, so gehen „dem indischen Pantheismus in der Andacht, die er gegen das Einzelne hegt, die allgemeinen Ideen unter"!!!!

Bd. I. S. 257[1]).

Da sich Schiller bemühte, die Schilderungen dem Stoffe anzupassen[2]), so ist man oft über seine Sympathien im unklaren gewesen[3]). Die ausführliche Schilderung des katholischen Rituals im Gang nach dem Eisenhammer hat nicht weniger als die Kommunionsszene in der Maria Stuart manchen wohlmeinenden Kritiker verführt, dem Dichter katholische Neigungen unterzuschieben[4]); betrachten wir aber aufmerksam diese Beschreibung der

Messe, wo Fridolin dem Priester die Stola und das Cingulum umgibt, bald rechts und bald links kniet und genau aufmerkt, um immer zur rechten Zeit zu klingeln, so wird uns ein ironischer Zug nicht entgehen[5]). Freilich paßt dieser ironische Zug wieder nicht zur Tendenz des Ganzen. Nach mittelalterlichen Begriffen handelte der Graf von Savern weise, als er durch den verhängnisvollen Tod Roberts sich von dessen Schuld überzeugen ließ, und in einem alten Volksliede, das die Geschichte unbefangen erzählt, würden wir sie uns gefallen lassen; aber bei dieser ausführlichen Beschreibung können wir das Gefühl der Absurdität nicht unterdrücken[6]).

[1]) Anm. d. Setzers. So weit war ich gekommen, Herr Schmidt, als ich mir sagte, daß in dem Pantheon der deutschen Göttergestalten, denen Sie, wie die Araber den ägyptischen Götterbildern, die Nasen absäbeln, noch eine, mir fast vor allen teure fehle, die Statue meines geliebten Schillers! Auch das war sehr natürlich. Denn, wie ich Ihnen bereits S. 246 gestanden, es war mir nur der zweite Teil Ihres Werkes zu Händen gekommen, Schiller aber müßten Sie der Zeitfolge nach schon in dem ersten Bande betrampelt haben. Was war zu tun. Auch noch den ersten Teil Ihres Werkes lesen? Schauderbar! Unmöglich! Nicht um alles hätte ich je wieder ein Buch von Ihnen in die Hand nehmen mögen! Und hätte ich selbst den Mut besessen, meine Aufopferung so weit zu treiben — was wäre die Folge gewesen? Die Ihnen gewidmete Zeit hätte dann von mir verdoppelt werden müssen und das Resultat wäre noch dazu gewesen, daß dies Büchlein ein für den Leser ungenießbares Volumen erlangt hätte. Denn sicher hätte ich mich dann wieder von neuem mit steigendem Ingrimm und wachsender Erbitterung Seite für Seite durch den ersten Band hindurchgelesen, und hätte ich auch denselben Grundsatz walten lassen, wie bei dem zweiten Bande, nämlich von dreißig Stellen haarsträubenden Blödsinns immer nur eine aufzunehmen, so hätte dies Büchlein dadurch dennoch eine Ausdehnung bekommen müssen, die es zu einem dickleibigen Buche aufgeschwellt hätte.

In dieser Not wandte ich mich an einen Freund

„und zeigt' ihm alle meine Seelenwunden!"

Ich bat ihn, das Kreuz auf sich zu nehmen, vor dem ich zurückbebte, und mir aus dem ersten Bande Ihres Werkes zwei oder drei Stellen zur Charakterisierung Ihres Verhaltens zu Schiller zu liefern. Ich schämte mich freilich, daß ich von ihm verlangte, sich ein Leid anzutun, das ich nicht mehr den Mut hatte, mir selbst zuzufügen. Allein ich wies darauf hin, daß alle menschliche Kraft ihre Grenze hat, daß ich schon durch die Lektüre Ihres zweiten Bandes gerädert sei, während er so glücklich sei, noch keine Zeile von Ihnen gelesen zu haben; ich wies endlich auf den Zweck der Sache hin und blickte mit kummervollen Mienen zu Boden.

Dieser Edle und Gute — es wird das bis zu den fernsten Zeiten als das rührendste Beispiel von Freundestreue zitiert werden, gegen welche die gegenseitige Aufopferung in der Bürgschaft zu einer lächerlichen Kleinigkeit herabsinkt, — sah meine Leiden, und war gerührt! Er versprach mir, welche Selbstüberwindung er auch zu bestehen haben möge, mir die gewünschten Stellen über Schiller zu liefern. Er verlangte dafür nichts als die Erlaubnis einige dieser Schillerstellen, unter dem Namen meines Weibes, selbst kommentieren zu dürfen.

Und warum hätte ich ihm diesen glorreichen Titel oder dies gute Recht der Ehehälfte verweigern sollen, Herr Schmidt? Seien Sie überzeugt, ich hätte wochenlang durch alle Salons Berlins laufen können, bis ich ein wirkliches Weib gefunden hätte, das sich, Ihren Wert kennend, zu diesem Opfer hergegeben. O, glauben Sie, Herr Schmidt, wie hoch ich auch die Weiber stelle — dieses wahnsinnigen Fanatismus ist nur das asketische Pflichtgefühl der Männer fähig.

Also erlauben Sie, daß ich die Formalia in Ordnung bringe und zur Vorstellung schreite: Herr Schmidt, das Setzerweib! Das Setzerweib, Herr Schmidt!

So — nun kann die Sache losgehen, seien Sie unbesorgt, Herr Schmidt, Sie werden nichts dabei verlieren, daß ich mich für eine kurze Zeit zurückziehe. Sie werden sehen, meine Frau schreibt einen so kräftigen Stil, daß, wenn Sie Ihnen alle fünf Finger ihrer zarten Hand ins Gesicht legt, Sie schwer werden

unterscheiden können, ob es die Pfote einer Frau oder eines Mannes ist.

Und nun, liebes Weib, will ich dich mit dem Segen entlassen, den Pluton dem Äschylos gibt:

> Nun froh des Gedeihens zeuch hin, liebes Weib,
> Zieh hin und rett' uns die teuerste Stadt
> Durch sinnige Rede und züchtige scharf
> Die Betörten; gar viel sind ihrer im Land
> Und

(Strick, Schwert und andere Werkzeuge zum Selbstmord darreichend)

> dies hier gib meinem Julian ab.
> (Frei nach den Fröschen des Aristophanes.)

[2]) Das Setzerweib: Das klingt so, als ob Sie, Herr Schmidt, wenn Sie eine Ballade schrieben, den Stoff der Schilderung anpassen würden. Nicht von der Geschichte oder von einer Geschichte, nicht von dem Lebendigen spricht Schiller in der Stelle, die Ihnen dunkel vorgeschwebt zu haben scheint:

> Wenn das Tote bildend zu beseelen,
> Mit dem Stoff sich zu vermählen,
> Tatenvoll der Genius entbrennt:
> Da, da spanne sich des Fleißes Nerve,
> Und, beharrlich ringend, unterwerfe
> Der Gedanke sich das Element.

[3]) Ich nie. Schillers Sympathien gelten immer dem, was gut und schön ist.

> Ihm gaben die Götter das reine Gemüt,
> Wo die Welt sich, die ewige, spiegelt,
> Er hat alles gesehen, was auf Erden geschieht,
> Und was uns die Zukunft versiegelt:
> Er saß in der Götter urältestem Rat
> Und behorchte der Dinge geheimste Saat.

Wenn Sie aber die Sympathien für die eine oder die andere christliche Konfession, für den einen oder den andern Katechismus meinen, so erlaube ich mir, Sie daran zu erinnern, daß die Wortklauber bis diesen Tag darüber streiten, ob Shakespeare Katholik oder Protestant gewesen.

Es soll der Sänger mit dem König gehen,
Sie beide wohnen auf der Menschheit Höhen.

[4]) Wohlmeinende Kritiker? Nein, Herr Schmidt, große Dummköpfe müssen das gewesen sein. Ich weiß nicht, wer sie sind, wie sie heißen, denn es ist jetzt das erstemal, daß ich etwas über Schiller lese; aber den Schiller selbst habe ich ordentlich gelesen und meinen gesunden Menschenverstand lasse ich mir von keinem Doktor abdisputieren. In der Ballade beschreibt der Dichter eine katholische Messe und in dem Trauerspiel eine katholische Kommunion; wie soll er die denn anders beschreiben, als gemäß der katholischen Weise? Soll er etwa den Fridolin die Dienste eines protestantischen Küsters verrichten und die Maria ihre Beichte nach dem Katechismus Lutheri ablegen lassen? Und warum nennen Sie denn solche Dummköpfe „wohlmeinend"?

[5]) Aha, jetzt merke ich, weshalb jene Kritiker „wohlmeinend" sind; ich hätte es freilich schon an dem Worte „unterschieben" merken können. Wohlmeinend, weil stramme Protestanten, wie Sie, Herr Schmidt, einer sind, und ein wenig Jesuitenriecher. Wenn Schiller die Messe beschrieben hätte in keiner andern Absicht, als eine Messe zu beschreiben, so würden auch Sie, Herr Schmidt, katholische Sympathien an ihm herausgeschnüffelt haben. Aber Sie haben eine noch feinere Nase als jene „Wohlmeinenden"; in dem verdächtigen Weihrauchsdampfe wittern Sie ein klein wenig Teufelsdreck von Ironie. Schiller beschreibt nur deswegen die Messe so ausführlich, um sich darüber lustig zu machen, Ihnen und allen guten Protestanten und wahren Kunstrichtern zur Erquickung! Ich weiß nicht, worüber ich mich mehr wundere, über Ihren Mangel an Urteil, was die Komposition der Ballade betrifft, oder über die Roheit der Vorstellungen, die Sie von Schiller haben. Lesen Sie das Gedicht noch einmal ganz und nehmen Sie Ihre Gedanken zusammen. So gering ich von Ihren Fähigkeiten denke, so will ich Ihnen doch zutrauen, Sie werden dahinter kommen, daß der lange Verzug Fridolins erklärt oder, wie Sie es auszudrücken lieben, „der Phantasie nahe gebracht werden" muß, und daß das in der Welt nicht besser geschehen kann, als durch eine ausführliche Beschreibung der mancherlei Dienste, die er dem Priester zu leisten hat. Daß überdies jene

Stelle einen wesentlichen Zug zu dem Bilde Fridolins liefert, das werden Sie allerdings nicht begreifen, und wenn man Sie mit der Nase darauf stieße.

[6]) Wer verursacht Ihnen das Gefühl der Absurdität? Der Graf von Savern? Nein, der kann es nicht sein, denn Sie sagen ja, nach den Begriffen seiner Zeit habe er weise gehandelt, also muß es der Dichter sein. Und weshalb erscheint Schiller, oder das, was er geschrieben hat, Ihnen absurd? Kommen Sie mir zu Hilfe; ich bin nur eine einfache Frau, aber Sie haben ja auch nicht für die Gelehrten geschrieben, die, wie ich höre, so wenig auf Ihre Werke geben, daß dieselben nicht einmal für die Königliche Bibliothek angeschafft worden sind. Helfen Sie mir, Herr Schmidt! Sie stellen gegenüber ein altes Volkslied, das die Geschichte unbefangen erzählt — das wollten Sie sich gefallen lassen — und die ausführliche Beschreibung in einer modernen Ballade — die verursacht Ihnen das Gefühl der Absurdität. Worin steckt denn der Gegensatz? Es scheint darin, ob die Beschreibung ausführlich oder nicht ausführlich, lang oder kurz ist; eine lange Beschreibung erscheint Ihnen absurd, eine kurze nicht. Aber gibt es denn nicht alte Volkslieder mit recht ausführlichen Beschreibungen von Vorgängen, Zuständen und Vorstellungen, die uns heute fremd sind, in des Knaben Wunderhorn zum Beispiel? Und wie kann etwas, was an sich verständig ist, durch die Ausführlichkeit der Darstellung absurd, und umgekehrt etwas, was an sich absurd ist, durch die Kürze der Darstellung verständig werden? Oder steckt der Gegensatz etwa darin, daß das Volkslied alt und die Schillersche Ballade neu ist? Wollen Sie sagen, daß die Geschichte von Fridolin sich überhaupt nicht zum Gegenstande eines modernen Gedichtes eignete, daß die Poesie nur Stoffe wählen dürfe, die in der Zeit oder doch in den Vorstellungen der Zeit spielen? Nein, Herr Schmidt, das können selbst Sie nicht meinen. Aber, potz Fingerhut! wo denn sonst steckt der Gegensatz? Vielleicht darin, daß das alte Volkslied „unbefangen“ und die Schillersche Ballade — ja was denn. ist? In Ihrem Kopfe scheint ein Gegensatz gegen das „Unbefangen“ existiert oder doch geflimmert zu haben; aber in dem Satze, den ich eben unter dem Trennmesser habe, fehlt er. Was können Sie im Sinne gehabt haben? Befangen? oder:

mit Reflexion? oder Tendenziös? Richtig! ein paar Zeilen zuvor sprechen Sie von der „Tendenz des Ganzen", Sie sagen freilich nicht, was diese Tendenz sei: aber Sie bezeichnen sie als eine solche, die zu dem Spott (dem von Ihnen entdeckten Spotte Schillers) über die Gläubigkeit Fridolins und den Ritus der katholischen Kirche nicht passe; das heißt, als Schillers Tendenz erscheint Ihnen, und auch mir, das Bestreben den Hergang so zu erzählen, wie er den gläubigen, katholischen Zeitgenossen erschien: das heißt, Schiller hat den Hergang unbefangen, wie in einem alten Volksliede erzählen wollen. Wo also, ich frage zum vierten Male, wo steckt der Gegensatz? Was gibt Ihnen das Gefühl der Absurdität? Ich denke, ich habe es. Sie haben sich gesagt: wenn ich, der Dr. Julian Schmidt, Verfasser dieser wundervollen Literaturgeschichte, der Gemahl der schönen Kunigunde wäre, würde ich in Roberts Schicksal ein Gottesurteil sehen? Nein, wäre nicht so absurd! Würde ich, wenn ich ihr Lieblingspage wäre, ihr zu Gefallen bei der Messe ministrieren und zur rechten Zeit klingeln? Nein! oder ich würde wenigstens eine Grimasse dabei schneiden. Und das, Herr Schmidt, gibt mir Licht über manche andere Stelle Ihrer Literaturgeschichte, die ich über meines Mannes Schulter weg gelesen habe. — Gott, was einem der Mensch mit den paar Zeilen für Arbeit gemacht hat! Da wollte ich ja lieber zehn Docken verhedderter Floretseide abwickeln.

Bd. I. S. 443.

Über Maria Stuart: „Zu begreifen ist es wohl, daß bei jener Begebenheit, wenn man sie aus dem historischen Zusammenhange reißt, das natürliche Gefühl sich auf Seite Marias schlägt; auch durfte der Dichter die gerechte Entrüstung über einen Justizmord nicht abschwächen, allein der tragische Ernst wäre erhöht worden, wenn er uns durch geschichtliche Motivierung der Untat über die nackte Nichtswürdigkeit der persönlichen Eifersucht hinweggeführt hätte. Elisabeth wurde nicht bloß durch persönliche Motive, sondern durch sehr beherzigenswerte

Gründe der Staatswohlfahrt angetrieben, Marias Tod zu wünschen. Noch war das Andenken der blutigen Maria, die dem Moloch der alleinseligmachenden Kirche so zahlreiche Opfer geschlachtet, in aller Herzen, Englands Heil stand auf dem Spiele, wenn Maria Stuart den Thron bestieg; und das Ereignis lag nicht außer dem Bereich der Möglichkeit. Die Dolche katholischer Meuchelmörder bedrohten das Leben der weisen Königin, und nach ihrem Tode war Maria die rechtmäßige Erbin. Der Dichter verschweigt diese Bedenken keineswegs, aber er prägt sie nicht der Einbildungskraft ein.

Das Setzerweib: Also die geschichtliche Motivierung der Hinrichtung fehlt; der erste Satz besagt das, wenn er überhaupt etwas besagt. Aber nein, die geschichtliche Motivierung ist da; der letzte Satz besagt das, wenn er überhaupt etwas besagt. Sie sei nur nicht der Einbildungskraft eingeprägt, mäkeln Sie. Haben Sie denn das Stück, das Sie zermäkeln, je gelesen? Ich kann's nicht glauben. Lassen Sie sich erzählen, wie Schiller die „Bedenken", sollte heißen die politischen Gründe, die für die Hinrichtung sprechen, unserer Einbildungskraft einprägt.

Akt II, Szene 3 sagt

Burleigh.

Wenn du deinem Volk
Der Freiheit köstliches Geschenk, das teuer
Erworb'ne Licht der Wahrheit willst versichern,
So muß sie nicht mehr sein. — Du weißt es,
Nicht alle Briten denken gleich:
Noch viele heimliche Verehrer zählt
Der röm'sche Götzendienst auf dieser Insel. —
Dir ist von dieser wütenden Partei
Der grimmige Vertilgungskrieg geschworen,
Den man mit falschen Höllenwaffen führt. —
Von dort (von Reims)
Ist schon der dritte Mörder ausgegangen,
Und unerschöpflich, ewig neu erzeugen
Verborgne Feinde sich aus diesem Schlunde.

Und in dem Schloß zu Fotheringhay sitzt
Die ew'ge Ate dieses Krieges, die mit
Der Liebesfackel dieses Reich entzündet. —
— Dies Geschlecht der Lothringer erkennt
Dein heilig Recht nicht an; du heißest ihnen
Nur eine Räuberin des Throns.

Und in der unmittelbar folgenden Szene:

Mortimer.
Auch eine Bulle, die Papst Sixtus jüngst
Vom Vatikane gegen dich geschleudert,
Kam eben an zu Reims, als ich's verließ:
Das nächste Schiff bringt sie nach dieser Insel.

Leicester.
Vor solchen Waffen zittert England nicht mehr!

Burleigh.
Sie werden furchtbar in des Schwärmers Hand.

Nun ich dächte, Herr Schmidt, das wären Gründe genug und der Einbildungskraft hinlänglich eingeprägt. Aber es kommt noch besser; in der 8. Szene dringt der Glaubensschwärmer Mortimer in den von der Liebesfackel entzündeten Grafen Leicester:

In Euren Händen ist die Macht: Ihr bringt
Ein Heer zusammen, wenn Ihr nur den Adel
Auf Euren vielen Schlössern waffnen wollt!
Maria hat noch viel verborgne Freunde:
Der Howard und der Percy edle Häuser,
Ob ihre Häupter gleich gestürzt, sind noch
An Helden reich, sie harren nur darauf,
Daß ein gewalt'ger Lord das Beispiel gebe!
Weg mit Verstellung! Handelt öffentlich!
Verteidigt als ein Ritter die Geliebte!
Kämpft einen edlen Kampf um sie! Ihr seid
Herr der Person der Königin von England,
Sobald Ihr wollt. Lockt sie auf Eure Schlösser,
Sie ist Euch oft dahin gefolgt.

Sieht Ihre ästhetische Einbildungskraft nicht das alles schon vorgehen? Kommt Ihr literarhistorisches Gedächtnis Ihnen nicht mit Kenilworth zu Hilfe? Zittert Ihre protestantische Seele

nicht bei dem Gedanken, die Liebe — sie ist eine mächtige Triebkraft, Herr Schmidt, — könne den Grafen zu dem verwegenen Unternehmen bringen? Nachdem er so den Zuschauer — mich dünkt, mit großer Überlegung — vorbereitet hat, führt der Dichter im dritten Akte — merken Sie wohl, Herr Schmidt, im dritten Akte — diese Szene vor.

Paulet.

Verschließt die Pforten. Zieht die Brücken auf!

Mortimer.

Oheim, was ist's?

Paulet.

Wo ist die Mörderin?
Hinab mit ihr ins finsterste Gefängnis!

Mortimer.

Was gibt's? Was ist geschehen?

Paulet.

Die Königin!
Verfluchte Hände! Teuflisches Erkühnen!

Mortimer.

Die Königin? Welche Königin?

Paulet.

Von England!
Sie ist ermordet auf der Londoner Straße!

Mortimer.

Sie ist ermordet,
Und auf den Thron von England steigt Maria!

Freilich, „der Stoß ging fehl", er traf nicht die Königin; aber in wessen Einbildungskraft er nicht dringt, wessen Einbildungskraft er das nicht „einprägt", was Burleigh mit einem Anklang an Konradin und Karl von Anjou der Elisabeth gesagt:

„Ihr Leben ist dein Tod, ihr Tod dein Leben",

dessen Einbildungskraft muß mit einer Ochsenhaut bekleidet sein, Herr Schmidt. Nein! Sie können das Stück nie gelesen haben über das Sie so anmaßlich nörgeln. Und doch, Sie müssen es gelesen haben; denn das, was Schiller nach Ihrer Ansicht hätte tun sollen, ist ja gerade das, was er getan hat, das, was Sie über die politischen Motive der Hinrichtung sagen, ist ja nur eine magere Bettelsuppe, die Sie aus stiebitzten Schillerschen Brocken gekocht haben.

Weiter über Maria Stuart: „Wir hören, wie das Volk Marias Tod verlangt, wie Burleigh, der weise Staatsmann, darauf dringt, allein wir erfahren nicht den Grund[1]). Hier durfte der Dichter, ohne das Recht des poetischen Gefühls zu beeinträchtigen, die Handlung aus dem Gebiet des gemeinen Verbrechens in das Gebiet sittlicher Konflikte[2])

[1]) Das Setzerweib: Wir erfahren nicht den Grund? Darauf habe ich nur ein Wort zu sagen: Unverschämt!

[2]) Was das wieder für eine verfitzte Docke ist! Aber ich verdanke Schillern soviel reine Freude, daß mich um seinetwillen auch eine größere Mühe nicht verdrießen sollte. Ich werde das widrige Gespinst, was Sie um diese Tragödie gewickelt haben, geduldig entwirren und den Faden zu einer zierlichen Seidenschnur drehen. Und wenn ich Ihnen, Herr Doktor, dann die Schnur zuschicke, so wissen Sie doch, was ich damit sagen will? Also „hier" (d. h. bei der Forderung des Volkes und dem Rate Burleighs) „durfte der Dichter" (d. h. hätte er dürfen) die Handlung aus dem Gebiet des gemeinen Verbrechens in das Gebiet sittlicher Konflikte übertragen. Wenn Worte einen Sinn haben und wenn das Vorangegangene und das Nachfolgende einen Zusammenhang mit dem Satze hat, so heißt das: bei Schiller bleibt die Handlung auf dem Gebiete des gemeinen Verbrechens, ist die Hinrichtung der Maria motiviert allein durch die Eifersucht der Elisabeth. Unverschämt! Neunmal unverschämt, Herr Schmidt. Und das hätte der Dichter tun dürfen, sagen Sie, „ohne das Recht des poetischen Gefühls zu beeinträchtigen". Worin besteht dies Gefühl, Herr Schmidt? Ist es dasselbe, was Sie oben das „natürliche Gefühl" genannt haben, das Mitleid mit der Maria? Und ist „poetisches Gefühl" nur ein unglücklicher, ein sehr unglücklicher, ein an einem Literarhistoriker unverzeihlicher Ausdruck für das Gefühl, welches die Dichtung, diese Dichtung, in uns erregt? Ich finde keinen andern Sinn. Und Sie halten es für nötig, erst noch zu sagen, daß das Mitleid nicht geringer sein würde, wenn Maria Gründen der Politik, als wenn sie der Eifersucht zum Opfer fiele? Für welche Sorte von Lesern schreiben Sie denn eigentlich, Herr Doktor? Etwa für unser

übertragen. Er mußte in Burleigh den protestantischen Fanatiker zeichnen, der von dem Glauben seiner Kirche oder von der Idee des Staatswohles so durchdrungen war, daß ihm, wie allen Fanatikern, der Zweck die Mittel heiligte; dem katholischen Enthusiasten Mortimer mußte der protestantische[3]) entgegengestellt

Kindermädchen Rieke — sie ist noch nicht eingesegnet, Herr Schmidt — die über Wachstuchmordgeschichten mit dem zinnoberroten Blutstrahl ihre hellen Tränen weint! Rezensieren Sie doch künftig lieber die Leierkastentexte, z. B.:

> Kunz, ein Mann von gutem Stande,
> Lebt am Swinemünder Strande,
> Trank und schlug zum Zeitvertreib
> Mit der Faust nach seinem Weib, —

und belehren Sie den Verfasser, daß auch durch sittliche Konflikte Mitleid erregt werden könne, Sie Magister Altklug, Sie Krät Sie. Ich bin nämlich aus Pommern, Herr Schmidt, und wenn Sie nicht wissen, wat e Krät is, so lesen Sie die Erklärung in Reuters Hanne Nüte un de lütte Pudel. S. 87.

[3]) Also Schiller hat den Burleigh nicht richtig gezeichnet. Sie würden ihn anders zeichnen, Sie würden ihn zu einem protestantischen Fanatiker und fanatischen Staatsmann gemacht haben; oder drücke ich Ihren Gedanken richtiger aus, wenn ich sage: zu einem protestantischen und staatsmännischen Fanatiker? Als Sie das schrieben, waren Sie nur Protestant, seitdem sind Sie auch Staatsmann geworden. Ich verstehe von Politik nichts, aber mein Mann hat mir hin und wieder ein gutes Geschichtswerk zu lesen gegeben, und ich habe immer gefunden, daß die großen Staatsmänner nicht Glaubensfanatiker waren, und daß die Fanatiker, katholische wie protestantische, nie Staatsmänner geworden sind. So Richelieu — Sie erlauben doch, daß ich den neben Sie stelle? — Friedrich II. und Lord Palmerston, in den Sie einst so verliebt waren, — es fielen mir nämlich, als ich Rauchwürste einwickeln wollte, einige alte Nummern der „Grenzboten" in die Hände. Ja, mit Cromwell, der wohl in Ihrem Gehirn geflimmert hat, als Sie den Satz schrieben, war es nicht anders. Die „guten" Protestanten, die

werden. — Nun male man sich aus, daß es diesem Manne (dem Mortimer) gelingt, Maria zu befreien, das Reich in Aufruhr zu bringen, den Protestantismus zu stürzen; man male sich ferner das Gefühl aus, daß diese Möglichkeit in der Seele eines protestantischen Staatsmannes erregen mußte, und man wird sich die Figur Burleighs richtiger vorstellen, als sie der Dichter gezeichnet hat[4]).

von Ihrer Sorte, Herr Schmidt, haben stets einen Mangel von Fanatismus an ihm herausgeschnüffelt. Gott segne die Partei, die Sie zu ihrem Großsiegelbewahrer gemacht hat!

[4]) Daß ich mir das Gemälde Schillers nicht weiter auszumalen brauche, und daß ich es mir noch weniger von Ihnen will ausmalen lassen, der sich dazu schickt, wie ein Stubenanstreicher zur Ausführung eines Raphaelschen Kartons, darüber haben wir schon gesprochen. Aber eins muß ich Sie noch fragen: welchen Burleigh würde man sich denn mit Hilfe solcher Anstreicherei richtiger vorstellen: den geschichtlichen, den Schillerschen oder einen, den Sie zur Welt gebracht haben könnten?

Daß ich Ihnen übrigens schon bei diesem Falle die Methode abgesehen habe, nach der Sie Schiller verbessern, werden Sie weiterhin erfahren. Siehe S. 325.

Bd. I. S. 444.

„Den Richterstuhl, der ihr aufgedrängt werden soll. erkennt sie nicht an“ (Maria Stuart).

Das Setzerweib: Soll sie sich auf den Stuhl setzen oder soll sich der Stuhl auf sie setzen? I, Sie wären mir ja nicht gut genug, meiner Kleinen des Abends Nachhilfestunden im Deutschen zu geben. Und das will Schiller und Goethe das Exerzitium korrigieren! Mein Mut wächst, Herr Schmidt.

„Alles in Deutschland hat sich in Prosa und Versen verschlimmert,
Ach, und hinter uns liegt weit schon die goldene Zeit!“

Bd. I. S. 328.

„Die Freunde (Goethe und Schiller) betrachten das Theater nur als Mittel für ihren höheren Zweck, die poetische Bildung der Nation."

Das Setzerweib: Aber, guter Herr Schmidt! Woher haben Sie denn das abgeschrieben, aus welchem Sudelbuche, aus dem Feuilleton welches löschpapiernen Wochenblättchens? Und in welchem Zustande müssen Sie gewesen sein, als Sie das abschrieben? Daß Sie Schillers Werke nicht gelesen haben, weiß ich schon, finde ich auch ganz natürlich. Alle die Schriftsteller zu lesen, die Sie in diesen drei Bänden zergliedern, hätte mehr Jahre erfordert als Sie Monate auf Ihrem Werke zugebracht haben; und die Welt so lange auf Erleuchtung warten zu lassen, konnten Sie nicht über das Herz bringen. Sie haben noch so viel Großes zu vollbringen vor Ihrem Tode. Als ich neulich im Handwerkerverein die neuesten Nummern der „Grenzboten" durchblätterte, sah ich, daß Ihnen schon wieder ein literarhistorisches Werk stückweise, wie ein Bandwurm, abgeht. Aber die Inhaltsverzeichnisse der Bücher, über die Sie schreiben, sollten Sie wenigstens ansehen, wenn Sie eben einmal einen freien Augenblick haben; und wenn Sie das bei Schiller getan hätten, so würden Sie sich zweier Überschriften erinnert haben von dem deutschen Theater und von der Bühne als moralischer Anstalt, oder so ungefähr. Erlauben Sie mir, Ihnen, vielbeschäftigter Mann, für die fünfte Auflage Ihres Werks eine kleine Arbeit abzunehmen und die schlagendsten Stellen aus jenen beiden Aufsätzen für Sie abzuschreiben. Schneiden Sie die folgenden Zeilen aus und kleben Sie sie mit etwas Roggenmehl und Wasser zu S. 328 in Ihr Handexemplar.

„Das Theater tröste sich mit seinen würdigeren Schwestern, der Moral und — furchtsam wage ich die Vergleichung — der Religion, die, ob sie schon in heiligem Kleide kommen, über die Befleckung des blöden und schmutzigen Haufens nicht erhaben sind. Verdienst genug, wenn hie und da ein Freund der Wahrheit und gesunden Natur seine Welt wiederfindet, sein eigen Schicksal an fremdem Schicksal verträumt, seinen Mut an Szenen des Leidens erhärtet und seine Empfindung an Situationen des Unglücks übt. Ein edles unverfälschtes Gemüt

fängt neue belebende Wärme vor dem Schauplatz — beim rohen Haufen summt doch zum mindesten eine verlassene Saite der Menschheit verloren noch nach."

„Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze sich endigt. Wenn die Gerechtigkeit für Gold verblindet und im Solde der Laster schwelgt, wenn die Frevel der Mächtigen ihrer Unmacht spotten, und Menschenfurcht den Arm der Obrigkeit bindet, übernimmt die Schaubühne Schwert und Wage und reißt die Laster vor einen schrecklichen Richterstuhl."

„Aber ihr großer Wirkungskreis ist noch lange nicht geendigt. Die Schaubühne ist mehr als jede öffentliche Anstalt des Staats eine Schule der praktischen Weisheit, ein Wegweiser durch das bürgerliche Leben, ein unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele."

„Aber nicht genug, daß uns die Bühne mit Schicksalen der Menschheit bekannt macht, sie lehrt uns auch gerechter gegen den Unglücklichen sein und rücksichtsvoller über ihn richten."

„Eine merkwürdige Klasse von Menschen hat Ursache, dankbarer als alle übrigen gegen die Bühne zu sein. Hier nur hören die Großen der Welt, was sie nie oder selten hören, — Wahrheit; was sie nie oder selten sehen, sehen sie hier — Menschen. So groß und vielfach ist das Verdienst der bessern Bühne um die sittliche Bildung; kein geringeres gebührt ihr um die Aufklärung des Verstandes. Eben hier in dieser höhern Sphäre weiß der große Kopf, der feurige Patriot sie erst ganz zu gebrauchen."

Das und vieles mehr sagt Schiller über die Bühne, und Sie, Herr Schmidt, haben sich weiß machen lassen, daß er sie „nur als Mittel für — die poetische Bildung der Nation" betrachtet habe! Das ist ein großes Malheur; aber es läßt sich durch ein kleines Mittel gut machen: Streichen Sie in der fünften Auflage das Wörtchen „nur" und Sie sind wieder der große, der unfehlbare Julian.

(Die Aufsätze, auf die das „Setzerweib" hier verweist, sind Jugendarbeiten Schillers, mehr als ein Jahrzehnt vor dessen Freundschaft mit Goethe verfaßt. D. H.)

Bd. I. S. 433.

„Zur Zeit des Macbeth waren die Hexenprozesse in vollem Gange; Shakespeare hat die plump gemeinen Züge des Volksglaubens entfernt und nur das Poetische beibehalten, denn er durfte auf die ergänzende Phantasie seiner Zuschauer rechnen. Unserer Phantasie sind glücklicherweise diese Fratzen nicht mehr so geläufig, und wenn sie uns nicht ganz unverständlich bleiben sollen, so muß der Dichter etwas zur Ergänzung tun."

Das Setzerweib. Shakespeare hat die plump gemeinen Züge des Volksglaubens entfernt? Shakespeare, der die Hexen in der 3. Szene des 1. Aktes so einführt:

1. Witch. Where hast thou been sister?
2. Witch. Killing swine.
3. Witch. Sister, where thou?
1. Witch. A sailor's wife had chesnuts in her lap,
And mounch'd and mounch'd and mounch'd. —
Give me, quoth I:
Aroint thee, witch! The rump-fed ronyon cries.
Her husband's to Aleppo gone, master o' the Tiger:
But in a sieve I'll thither sail,
And, like a rat without a tail,
I'll do, I'll do, I'll do.
2. Witch. I'll give thee a wind
1. Witch. Thou art kind.
3. Witch. An I another.

Sie verstehen doch Englisch, Herr Schmidt? Wenigstens soviel, wie ich, eines armen Setzers Frau? Ja so! ich hatte vergessen, daß Sie die Schriftsteller nicht lesen, über die Sie schreiben. Aber um Gottes Jesu willen: wo können Sie nur die unsinnige Behauptung her haben? Ich war schon vorhin auf die Vermutung gekommen, daß Sie in Leipzig, wo Sie Ihr unsterbliches Werk geschrieben, des Abends in einer „Zeche lustiger Gesellen" zu kneipen pflegten, die Ihnen für das Pensum des folgenden Tages allerlei Schnurren aufgebunden. Aber

eben fällt mein Auge auf die vorhergehende Seite, 432, und auf die Worte „Macbeths Hexen“. Ich lese nach; und was finde ich? Sie zitieren eine Stelle aus Goethes Abhandlung über Shakespeare, die, wie Sie sagen, „viel goldne Worte enthält“. „Shakespeare,“ lautet die Stelle, „spricht durchaus an unsern innern Sinn: durch diesen belebt sich sogleich die Bilderwelt der Einbildungskraft, und so entspringt eine vollständige Wirkung, von der wir uns keine Rechenschaft zu geben wissen; denn hier liegt eben der Grund von jener Täuschung, als begebe sich alles vor unsern Augen. Betrachtet man aber die Stücke genau, so enthalten sie viel weniger sinnliche Tat als geistiges Wort. Er läßt geschehen, was sich leicht imaginieren läßt, ja was besser imaginiert als gesehen wird. Hamlets Geist, Macbeths Hexen, manche Grausamkeiten erhalten ihren Wert durch die Einbildungskraft, und die vielfältigen kleinen Zwischenszenen sind bloß darauf berechnet.“ Jetzt wird mir alles klar, Herr Schmidt. Sie haben die Äußerung Goethes lesen müssen, wenigstens die Worte, für Sie Wörter, aus denen sie besteht, weil sie dieselben abzuschreiben hatten. Sie nahmen je ein halb Dutzend Wörter mit den Augen auf und gaben sie mit der Feder von sich. Dabei ist etwas in Ihrem Gehirn hängengeblieben, etwa das, was ich unterstrichen habe, aber nicht genug, um den Sinn der Stelle zu fassen.

Sie meinen, Goethe habe sagen wollen, daß Shakespeare es der Einbildungskraft seiner Zuschauer überlassen habe, sich die Figuren voller auszumalen, die er ihnen vorführt, daß er z. B. von seinen Hexen „die plump gemeinen Züge des Volksglaubens entfernt“ habe, weil ja jeder Zuschauer diese Züge kenne und sich hinzudenken werde. Aber, Herr Schmidt, Goethe sagt dem aufmerksamen Leser das direkte Gegenteil, und selbst ein unaufmerksamer, wie Sie, hätte nicht in Ihr lächerliches Mißverständnis verfallen können, wenn er ein wenig von Shakespeare wüßte. Goethe sagt — doch ich fürchte, es übersteigt meine und Ihre Kräfte, Ihnen klar zu machen, was er sagt; und wozu brauchen Sie es denn auch zu wissen? Aber ein anderes kann ich Ihnen klar machen, Herr Schmidt: daß ich sehr wohl weiß, weshalb Sie so herablassend sind und Goethen die gute Zensur geben, daß er „goldene Worte“ gesprochen habe. Sie

fürchten, es möchte jemand kommen und sprechen: was der Schmidt über die Hexen im Macbeth sagt, ist höchst geistreich, aber er hat es von Goethe — annektiert. Für den Fall wollten Sie sich die Antwort sichern: ich habe ja zu erkennen gegeben, daß ich mit Goethe einverstanden bin; ich habe ja seine Worte golden genannt. Welch ein kleiner Pfiffikus Sie sind, Herr Schmidt! Aber in diesem Falle hätten Sie den Kunstgriff sparen können; Sie haben nichts von Goethe — annektiert; nur wer Ihr Buch liest, wie sie den Goethe gelesen haben, könnte Sie eines Plagiats aus Goethe beschuldigen. — Mein Zorn wächst, Herr Schmidt.

Bd. I. S. 446—449.

„Das Schicksal der Jungfrau" (von Orleans) „an sich ist höchst tragisch," d. h. es enthält eine innere Notwendigkeit[1]). — — — Alle diese Momente eines tragischen Geschickes sind in Schillers Tragödie zwar angedeutet, aber nicht ausgeführt. Die innere Umwendung ihrer (?) Stimmung verschwimmt zu sehr in dem Klingklang schöner Verse, um uns mit der Gewalt einer unmittelbaren Wahrheit zu erschüttern![2])

[1]) Das Setzerweib: Also tragisch ist, was eine innere Notwendigkeit enthält. Das Einmaleins, das Wachstum eines Baumes enthalten eine innere Notwendigkeit; folglich sind sie tragisch. Aber damit Sie mich nicht schikanös schelten, will ich meine Beispiele von den Schicksalen der Menschen nehmen. Daß ein Schriftsteller, der ebenso unwissend als unehrlich und frech ist, von einigen Spießgesellen, die er lobhudelt, zu einer Autorität hinauf gelobhudelt worden ist, doch endlich auf den Lästerstein (im Lübischen Recht heißt es: „auf den Kak") gesetzt, seiner gestohlenen Flittern entkleidet und mit Nesseln und Ruten gestrichen wird, das hat eine innere Notwendigkeit, ist aber nicht tragisch, Herr Schmidt.

[2]) Die drei Gedankenstriche in meinem Zitat vertreten neunundneunzig Zeilen Ihres Buches, von S. 446—449. Diese neunundneunzig Zeilen, ein hübsches Füllsel für Ihr Manuskript, die

abzuschreiben ich mich nicht überwinden kann, enthalten eine Entwicklung des Charakters und der Seelenkämpfe der Jungfrau. Der letzte Satz, den ich abgeschrieben habe, schließt diese Entwicklung, wie bei der Maria Stuart mit einem Zwar — Jedoch.

Was ich bei zwei Veranlassungen geargwohnt, das sehe ich jetzt klar und das sage ich Ihnen nun auf den Kopf zu, Herr Schmidt: Sie rezensieren die dramatischen Gestalten unserer großen Dichter nach einem Rezept. Ich kenne dasselbe jetzt und könnte jede inhaltreiche Theater- oder Romanfigur ebenso geläufig rezensieren, wie Sie es tun, wenn ich das nicht unter mir hielte. Hier ist das Rezept:

Schildere den Charakter, und drücke dich so unbestimmt aus, daß es zweifelhaft bleibt, ob du die historische Figur schilderst oder die Figur des Stücks oder eine Figur, die, eine ungeborne Athene, noch in dem Schädel des Rezensenten wohnt; drücke dich aber so geschickt aus, daß die Leser, die das Stück nicht genau kennen, verleitet werden zu glauben, es sei von der dritten die Rede, von der Figur, wie sie sein sollte. Verwende zu dieser Schilderung die besten Züge und Farben der Figur des Stücks, indem du gute Verse in schlechte Prosa übersetzest. Weil es aber doch Leute gibt, die das Stück kennen und weil einer von ihnen die Rezension lesen könnte, so flicke, einmal vorn, einmal hinten, damit man die Methode nicht merke, ein Sätzchen ein, daß der Dichter zwar das Richtige geahnt, jedoch nicht gut oder nicht einprägend oder nicht ausgeführt genug dargestellt habe. Kommt dann so ein unangenehmer Leser und sagt: Plagiieren ist schlimm; aber plagiieren und das Plagiierte dem Bestohlenen als Muster vorhalten, das ist ein literarisches Verbrechen, für das es noch gar keinen Namen gibt! — so deute würdevoll auf das Sätzchen mit Zwar, und du bleibst ein ehrlicher Mann.

Auf den Kak! Auf den Kak!

Bd. I. S. 446.

„Die reine Kunst fordert unbedingte Wahrheit, eine Wahrheit, die überall erkannt, begriffen und nachemp-

funden werden muß, wo es frei denkende und frei empfindende Menschen gibt, nicht eine gebrochene, durch individuelle Stimmungen vermittelte Wahrheit. Sie ist ferner unprotestantisch, denn sie stellt die Einbildungskraft über das Gewissen."

Das Setzerweib: Wenn ich ein Glas Wasser vor mir habe, so sagen mir meine gesunden Sinne, ob das Wasser klar und rein, oder ob es trübe, übelschmeckend und übelriechend ist. Von unreinem Wasser anzugeben, wodurch es verunreinigt ist, das geht zuweilen über mein bißchen Haus- und Küchenchemie, denn das erfordert oft mannigfache Versuche und langwierige Arbeiten. Mit Ihrem Satze oben erging es mir ähnlich; ich sah, fühlte, daß er Unsinn enthalte, aber welcher besondere Unrat darin stecke und woher Sie denselben bekommen, das wußte ich nicht anzugeben. Ich zeigte also die Stelle unserm Studenten — Sie kennen ihn schon, Herr Schmidt, er ist ein braver Junge, keiner von den Brotstudenten, die schon auf der Universität von Gehalt und Karrieren reden. Der prüfte sie und gab mir diesen Bescheid:

Herr Schmidt muß einmal bei einem Schüler Kants ein Kolleg über Ästhetik nicht gehört, sondern belegt, geschwänzt und nach den mitgeschriebenen Notizen eines Kommilitonen nachgeritten haben, aber nur die ersten Seiten. Da wird er denn etwa dies gelesen haben. Weil das Schöne ohne alles Interesse wohl gefällt, so muß es einen Grund des allgemeinen Wohlgefallens für jedermann enthalten und also nicht, wie das Angenehme, auf ein solches Sinnengefühl gegründet sein, wonach jeder seinen eigenen Geschmack hat. Und etwa dies: der Grund, daß man beim Schönheitsurteil um jedermanns Beistimmung wirbt, ist die Idee eines Gemeinsinnes, welcher als eine Wirkung des freien Spieles unserer Gemütskräfte nur durch das Gefühl und nicht durch Begriffe dasjenige bestimmt, was gefällt oder mißfällt. Solche Notizen, meint der Student, hätten Sie in einem Anfall von dem protestantischen Dummkoller, mit dem Sie behaftet seien, auf Ihre Weise zurecht gemanscht. Hätten Sie das Kolleg ordentlich bis zu Ende gehört, so würden Sie von Ihrem Kantischen Professor erfahren haben, daß die wahre Bildung des Geschmackes

die Entwicklung sittlicher Ideen und die Bildung des sittlichen Gefühles sei.

Was sie gestern gelernt, das wollen sie heute schon lehren,
Ach, was haben die Herren doch für ein kurzes Gedärm!

Bd. I. S. 449.

Immer noch die Jungfrau von Orleans. „Die Schilderung der Landesnot, die nur durch ein Wunder gelöst werden kann, ist unübertrefflich; ebenso die Steigerung des Affekts bis zum höchsten Ausbruch und die Färbung des mittelalterlichen Kriegslebens. Diese lebendige Schilderung des Wirklichen hebt die übersinnliche Macht um so glänzender hervor, und wenn es dem Dichter nicht gelungen ist, das Wunder real darzustellen, so schimmert doch in dieser Region, wo die Wirkung von der Ursache nicht bedingt wird, verklärend der Geist eines höheren Rechtes durch."

Das Setzerweib: Ich verstehe das nicht; wer mehr?

Bd. I. S. 258.

Schillers Lied von der Glocke wird verarbeitet: „Die Symbolik der Glocke ist für ihn eine rein sinnliche, es ist, als ob die Glocke nur zufällig, wie ein Naturlaut, bei allen wichtigen Angelegenheiten des menschlichen Lebens ihre eherne Stimme vernehmen ließe. Daß die Glocke ein Zeichen der Kirche, d. h. ein Symbol von dem Zusammenhang der irdischen und der überirdischen Welt ist, wußte der Dichter wohl, aber eine eigentümliche Scheu hielt ihn ab, es darzustellen[1]). Wo es auf griechische oder katholische Vorstellungen ankam, war er mit einer reichen Mythologie bald bei der Hand, gleichviel ob er daran glaubt oder nicht. Hier nun hätten sich die kirchlichen Vorstellungen von selbst aufdrängen sollen, aber er scheuchte

sie zurück, und bei dem ernsten sittlichen Inhalt ist es besser, daß der Dichter bei dem sinnlichen Klang eines Glaubens stehen blieb, der ihm innerlich fremd war, wenn auch seine Symbole ihn ahnungsvoll berührten, als wenn er sich künstlich in eine gemachte Stimmung versetzt hätte [2]). Es war der damaligen Zeit nicht gegeben, die Neigungen des Gemüts mit den sittlichen Überzeugungen ins gleiche zu bringen; aus eigener Kraft ist es der Dichter überhaupt nicht imstande [3]), und doch wollen wir auch diesen Ton der Glocke als eine warnende Stimme festhalten, die in das griechische Schattenreich eindrang und die in süße Selbstvergessenheit gewiegten Künstler daran erinnerte, daß es noch eine Wirklichkeit gebe [4]).

1) Das Setzerweib:

Hoch über'm niedern Erdenleben
Soll sie im blauen Himmelszelt,
Die Nachbarin des Donners, schweben
Und grenzen an die Sternenwelt,
Soll eine Stimme sein von oben,
Wie der Gestirne helle Schar,
Die ihren Schöpfer wandelnd loben
Und führen das bekränzte Jahr.
Nur ewigen und ernsten Dingen
Sei ihr metall'ner Mund geweiht,
Und stündlich mit den schnellen Schwingen
Berühr' im Fluge sie die Zeit.
Dem Schicksal leihe sie die Zunge;
Selbst herzlos ohne Mitgefühl,
Begleite sie mit ihrem Schwunge
Des Lebens wechselvolles Spiel.
Und wie der Klang im Ohr vergehet,
Der, mächtig tönend, ihr entschallt,
So lehre sie, daß nichts bestehet,
Daß alles Irdische verhallt.

2) Im Schatten kühler Denkungsart
Des Lebens Unverstand

Mit Wehmut zu genießen,
Ist Tugend, ist Begriff.

[3]) Wie schade, daß Sie nicht in der damaligen Zeit gelebt, Herr Schmidt! Sie hätten dem Dichter dazu verholfen, und vielleicht hätte ein anderer schon mir und meinem geplagten Mann diese abscheuliche Arbeit abgenommen.

[4]) Bim bam! Bam bim!

Bd. I. S. 521.

„Bei den klassischen Dichtern aller übrigen Nationen gab das Gewissen des Volkes die Grundlage ihrer Empfindungen. Sie suchten es zu läutern und zu verklären, aber nicht seinen eigentlichen Kern zu verwandeln. In unserer klassischen Zeit dagegen war der Idealismus der Wirklichkeit entgegengesetzt; die Dichtkunst suchte ihre Ideale d. h. ihr ästhetisches Gewissen bei den Heiden, bei den Katholiken, bei den Griechen und Indiern, sie suchte es in den Lehrbüchern der Physik und Chemie, in den Mythen barbarischer Stämme, sie suchte es überall, nur nicht im eigenen Volke."

Das Setzerweib: Ich hatte mir in dem, was Sie über Schiller sagen, noch viele Stellen angestrichen. Aber, Herr Schmidt, ich habe Gardinen zu waschen, Kien in die Winterkleider zu stecken und unser Gärtchen zu bestellen; und so tief mich Dinge berühren mögen, die außerhalb vorgehen, das Haus, meine ich, ist und bleibt für die Frau das nächste. Ich will also mit der vorstehenden Stelle schließen und Ihnen ruhig, so entrüstet ich bin als deutsches Weib und als Mutter, Ihnen ruhig sagen, was ich von Ihrem Werke halte, und versuchen über den einen Punkt, den ich vollkommen verstehe, besser als Sie, Herr Schmidt, Ihnen in das „Gewissen" zu reden, von dem Sie so viel schwatzen.

Ihr Buch oder jedes einzelne Kapitel desselben, das ich gelesen habe, erscheint mir wie ein Bofist. Sie kennen die Pflanze, Herr Schmidt? einen Pilz, der auf den Angern wächst, rund, gedrungen, fest aussieht, auch einer anstreifenden Berührung

widersteht. Tut man aber einen derben Schlag darauf, paff, platzt das Ding, heraus fliegt ein ekler, fauliger Staub, der dem Vieh die Lungenfäule und den Menschen, die etwas davon ins Auge bekommen, Blindheit verursacht; und was übrig bleibt, wenn der Staub, der aus Millionen von Sporen, von Keimen des Unzeugs besteht, verflogen ist, das ist ein leerer Balg garstig anzusehen.

Einen der Keime, mit denen Ihre Bofiste, ich meine, Ihre Kapitel gefüllt sind, habe ich unter der Lupe, während ich Ihnen ein paar Fragen vorlege.

Was soll diese Glaubensinquisition, die Sie mit Schiller vornehmen? Hat er Ihnen nicht die Frage nach seinem Glauben vorweg beantwortet?

— — „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion."

Weshalb schnüffeln Sie unaufhörlich an ihm herum nach Katholizismus, nach Popery? Und weshalb verfahren Sie so unehrlich dabei? Weshalb trachten Sie nach dem Ruhme, der Titus Oates der deutschen Literaturgeschichte zu sein? Sie beschnüffeln die Dichtungen Schillers, in denen katholische Personen, katholische Zeiten dargestellt werden, und rümpfen die Nase und zwinkern verdachtsvoll mit den Augen nach einem, leider nur zu stark besetzten Glaubenstribunale, wenn Sie Katholizismus gerochen haben. Aber nicht einmal alle Dichtungen der Art beriechen Sie darnach, den Don Carlos zum Beispiel nicht. Vollends von den Geschichtswerken Schillers, von dem ruhigen Urteil über den Katholizismus und der tiefen Entrüstung über seine Entartungen, die in dem Abfall der Vereinigten Niederlande auf allen Seiten hervortreten, nehmen Sie bei Ihrer Inquisition keine Notiz. Ist das ehrlich?

Und wozu dieser wüste protestantische Spektakel? Luther war ein Protestant, Calvin war ein Protestant, Wöllner war ein Protestant, Strauß ist ein Protestant, Humboldt war ein Protestant, Hengstenberg ist ein Protestant, der Steuerrendant Merz zu Greiz[1]) ist ein Protestant, Sie sind ein Protestant, ich bin eine Protestantin. Alba war ein Katholik, Joseph II. war ein Katholik, Pio Nono ist ein Katholik, Cavour war ein

---

[1]) Siehe Vossische Zeitung vom 13. April d. J., 1. Beilage.

Katholik, Garibaldi ist ein Katholik, Danton war ein Katholik. Was treiben Sie mit dem Doppelsinn des Wortes Protestantismus ein Spiel, das eine schlichte Frau, wie ich, durchschaut? Was verhetzen Sie die Konfessionen der Vergangenheit, anstatt an der Kirche zu bauen, sei es auch nur ein einziges Steinchen zuzutragen, zu der unsere großen Dichter den Riß gezeichnet, den Grund gelegt? Sie sagen, unsere klassischen Dichter hätten ihre Ideale bei den Katholiken gesucht, überall, nur nicht im eigenen Volk! Sie streichen ganz kühl die Katholiken aus dem deutschen Volke aus! Sind Sie denn so unwissend, daß Sie nicht einmal die Bevölkerungsstatistik Deutschlands kennen? Und wenn Sie wissen, daß unter den 44 Millionen, die das Bundesgebiet bewohnen, 25 Millionen, also über die Hälfte, römische Katholiken und nur 18½ Millionen Protestanten sind, wenn Sie das wissen, wie denken Sie sich dann Ihr gothaisches deutsches Reich eingerichtet? Ich will den Gedanken nicht weiter verfolgen, um nicht die Ruhe zu verlieren, mit der ich noch als Mutter zu Ihnen zu reden habe.

Es ist heutzutage schwer, Kinder zu erziehen. Soll man sie in die Polkakirche schicken oder in die andere Kirche am entgegengesetzten Ende der Stadt, wo gepredigt wird, daß eine ehrbare Frau nicht weiß, wohin sie ihre Augen wenden soll? Ohne Religion will man sie aber doch nicht aufwachsen lassen. Ich gebe ihnen daher früh Schillers Gedichte in die Hände, damit sie das Gute lieben und schön finden lernen; ich weiß, wie ich selbst als Kind das Buch mit Freude und Ehrfurcht angesehen. Und nun kommt einer und sagt, in der deutschen Literatur:

— — — — gibt es kein Ding, als mich selber.
Alles andere, in mir steigt es als Blase nur auf.

Nun hätten die Kinder, wenn ich es nicht sorgfältig unter Schloß hielte, schon in diesen Tagen Ihr Buch in die Hände bekommen und erfahren, daß jemand Schillern wie einen dummen Jungen korrigiert, und dieser jemand Sie, Herr Schmidt, der sogar Erwachsene genug berückt hat. Gehen Sie in sich, Sie Mann mit dem protestantischen Sündenbewußtsein, rechtfertigen Sie sich durch gute Werke, kaufen Sie Ihr Buch auf und lassen Sie es einstampfen!

Bd. I. S. 516.

„Aus einem *unendlich* k l e i n e n Vorrat des Stoffes hatte er (Schiller) eine sehr vielseitige Weltansicht gewonnen, die s e l b s t d i e K u n d i g e n (!) zuweilen durch ihre geniale Wahrheit überraschte. D a h e r seine l a n g s a m e Entwicklung, d a h e r aber auch sein fester Glaube an die Gewalt des Geistes, dem die Wirklichkeit untertan sei.

Anm. d. Setzers. So, Herr Schmidt, nun wieder zu mir. Nicht wahr, varatio delectat? Aber was haben Sie zu meinem Weibchen gesagt, Herr Schmidt? Ist es nicht ein Prachtweib? Die wahre Eumenide! Und ich bin überzeugt, noch lange werden Ihnen ihre Rachelieder ins Ohr tönen:

Ein Erinnyen-Festgesang
Tönt er ohne Saitenspiel
Dürre Seuch' in Julians Herz.
(Nach Äschylos, Oresteia, V. 315.)

Dafür werde i c h nun m i l d e sein und Sie nicht mehr lange Spießruten laufen lassen. Nur noch wenige Minuten gedulden Sie sich für ein paar Studien, die ich noch an Ihnen zu machen habe.

Also so „unendlich klein", nicht nur so „k l e i n", sondern so „u n e n d l i c h klein" ist der Vorrat von stofflichem Wissen, über den Schiller verfügt und aus dem er sich seine Weltansicht bildete, die gleichwohl „s e l b s t d i e K u n d i g e n" — und zu den „Kundigen" gehören natürlich vor allen auch Sie, Herr Schmidt, Sie könnten ja sonst gar nicht w i s s e n, daß s e i n Wissensvorrat so „unendlich klein" war! — zuweilen durch ihre geniale Wahrheit überraschte?

Also der Verfasser Wallensteins und des Dreißigjährigen Kriegs, der Übersetzer des Euripides und der Kenner der antiken Tragödie, die er in seiner Braut von Messina wiederzubeleben suchte, der gründliche Forscher der Schweizergeschichte, die er in seinem Tell so meisterhaft gestaltet, und der Verfasser der Briefe über die ästhetische Erziehung hat nicht etwa einen achtungswerten und ausgedehnten Wissens-

horizont, der nur hier und da etwas tiefer sein könnte, sondern er hat überhaupt nur einen „kleinen Vorrat" von stofflichem Wissen. Ja, nicht nur einen „kleinen", sondern selbst nur einen „unendlich kleinen Vorrat". Hm, hm! Ich begreife! Alles im Leben ist relativ, und so wird denn, Herr Schmidt, der Schillersche Wissensvorrat Ihnen nur deshalb so „unendlich klein" erscheinen, weil Sie dabei, wie natürlich, von dem Vergleichungsmaßstab Ihres eigenen unermeßlichen Wissensvorrats ausgehen, den wir so gründlich kennen gelernt haben. Welche Fernsicht sich also dem Leser, der sich auf die Höhe jenes Satzes emporgearbeitet hat, von da aus auf die unübersehbaren Gletscherfelder Ihres eigenen Wissens eröffnen muß, wenn er sieht, wie daneben der Vorrat des Schillerschen Wissens zu einem „unendlich kleinen", zu einem kaum wahrnehmbaren Punkte, zur unendlich kleinen Größe verschwindet!

Je nun, Herr Schmidt, mit Ihrem Wissenshorizont, der sich, wie wir gesehen haben, gleichmäßig über alle Zeiten und alle Dinge erstreckt und alle mit derselben Nacht bedeckt — die sieben Weisen und den mittelalterlichen Schwabenspiegel, die Geschichte Roms und die Geschichte Griechenlands, die sich aus alten Nationalsagen entwickelt, den Arianismus und das orthodoxe Glaubensbekenntnis und die Aufklärung, den Dreißigjährigen Krieg und die deutsche Kulturgeschichte, die Philosophie Fichtes und die Philosophie Hegels und den indischen Pantheismus, die alte Symbolik und Mythologie, die historische Schule und die Vertragstheorie etc. etc. etc. — mit diesem Wissenshorizont wird sich allerdings nicht so leicht jemand vergleichen. Sie haben das Wissen billig, verehrter Mann! Sie könnten morgen über China schreiben und übermorgen über die Hieroglyphen!

Aber wenn Sie nun schon einmal so ungroßmütig sind, sich dieses Ihres natürlichen Vorteils über Schiller bedienen zu wollen, begreifen Sie nicht wenigstens, daß es heißt, den Respekt, den wir den größten Geistern der Nation schulden, bis zur unerlaubtesten Schamlosigkeit verleugnen, wenn Sie einen formellen und positiven Gegensatz machen zwischen Schiller einerseits und den Kundigen andererseits. „Aus einem unendlich kleinen Vorrat des Stoffes hatte Schiller eine sehr vielseitige Weltansicht gewonnen, die selbst die Kun-

digen zuweilen durch ihre geniale Wahrheit überraschte." Schiller wird also in einen positiven Gegensatz zu den „Kundigen" gebracht; Schiller wird formell den Unkundigen eingereiht!

Indes, alle diese Fehler des Herzens wissen Sie doch wieder sofort durch die eigentümliche Tiefe Ihres Geistes gutzumachen! „Daher — fahren Sie fort; also weil er sich seine geniale Weltansicht aus einem unendlich kleinen Vorrat von Stoff bildete — seine langsame Entwicklung." Überraschend erstaunlicher Geist, der Sie sind! Ich hätte bisher geglaubt, daß derjenige, der sich seine Weltansicht aus einem unendlich großen Vorrat von Stoff, aus einer genauen Detailkenntnis der Dinge bilden will, langsamer zur Entwicklung derselben käme oder kommen müßte, als derjenige, der sich begnügt, aus einem unendlich kleinen Vorrat von Stoff, der eigenen Genialität vertrauend, sie zu gewinnen. Sie wissen das ganz anders und viel besser: Je weniger einer seine Weltansicht auf gründliche Studien basiert, je mehr er sich dabei auf die eigene Genialität verläßt, desto langsamer kommt er zu einer fertigen Ansicht; je mehr einer darauf ausgeht, einen unendlich großen Vorrat von stofflicher Kenntnis zu gewinnen, um sich erst aus ihm seine Weltansicht zu bilden, desto schneller ist er fertig. Bon! Aber das ist noch gar nichts gegen das nun Folgende!

„Es hängt Gewicht sich an Gewicht."

Sie fahren unmittelbar fort: „Daher — also immer wegen seines unendlich kleinen Vorrats von Wissen — daher aber auch sein fester Glaube an die Gewalt des Geistes, dem die Wirklichkeit untertan sei!"

Der Glaube an die Gewalt des Geistes, dem die Wirklichkeit untertan sei, oder der Idealismus ist also die Frucht von — einem unendlich kleinen Wissen, wie wir früher bereits gesehen haben, daß er (S. 49)[1] „die Frucht einer vieljährigen Verbitterung" ist. Bald werden wir aber noch tiefer über das Wesen des Idealismus belehrt werden.

---

[1]) S. 235 unserer Ausgabe. D. H.

Bd. I. S. 336.

Bei Beurteilung des Wallenstein: „Nun ist es Schiller hoch anzurechnen, daß er der ästhetischen Objektivität niemals das Gewissen opfert, daß für ihn die Begriffe schön und gut immer zusammenfallen[1]), allein ein Fehler ist es, daß er diesen Satz nicht in einem inneren dialektischen Prozeß darstellte[2]), sondern so, daß die idealen Gestalten, außerhalb der Handlung stehend, keinen anderen Ausweg wissen, als aus der Welt zu verschwinden[3]). Die Liebesepisode wächst nicht organisch aus der übrigen Handlung, sie spricht zu sehr die persönliche Überzeugung (!) des Dichters aus. Solange nun Schiller sich dem gegebenen Stoff anschließt, charakterisiert er durch Farbe und Haltung die Zustände, aus denen seine Ereignisse herauswachsen[4]), und die individuelle Eigentümlichkeit der Personen so scharf wie Shakespeare, wenn es uns auch bei dem knappen Stil Shakespeares deutlicher wird[5]). Allein wenn ihn sein Gefühl übermannt, so daß er gewissermaßen aus seinen Charakteren heraustritt, so vernehmen wir wieder jene Stimmen der Natur (!!), die sich in den Räubern und in Don Carlos so außer allem Maß und Schick ausbreiteten. Der Idealismus, der die Wirklichkeit nicht achtet, schwärmt immer ins Blaue, er entfernt sich von den individuellen Zuständen und bezieht sich auf die hergebrachte Empfindungsweise der Zeit[6]).

[1]) Anm. d. Setzers. So? Das erscheint Ihnen also als eine besondere Eigentümlichkeit Schillers, daß er der „ästhetischen Objektivität" niemals „das Gewissen opfert", daß „für ihn" die Begriffe „schön und gut immer zusammenfallen". Das ist so eine zu lobende Schillersche Spezialität; denn eigentlich und bei andern

großen Dichtern — ergibt sich aus diesem Satze — sind dies Gegensätze, fallen nicht zusammen! O, Herr Schmidt, welche tiefe Kenntnis der Ästhetik birgt sich in den Falten dieses Ihres Satzes! Und welcher Einblick in Ihr eigenes Innere ergibt sich daraus! Denn wie gewissenlos muß Ihre eigene „ästhetische Objektivität" und wie unästhetisch muß Ihr Gewissen sein, wenn Sie das Zusammenfallen beider für etwas Besonderes bei Schiller nehmen, nicht wissend, daß dasselbe vielmehr der unerläßliche ideale Boden aller wahrhaften Poesie ist. Wenn Sie doch nicht loben wollten, Herr Schmidt. Ihr Lob ist noch viel unerträglicher, als Ihr Tadel!

[2]) Bim bam! Jetzt also kommt der Tadel nach: Das Lob war überhaupt nur voraus geschickt, um ihn einzuleiten. Also das ist „der Fehler" bei Schiller, daß er das Zusammenfallen der Begriffe Schön und Gut nicht „in einem innern dialektischen Prozeß darstellt". Ob Sie wohl eine Ahnung haben mögen, Herr Schmidt, von dem heitern Unsinn, den Sie schreiben, um mit einem vornehmen Worte — „dialektischer Prozeß" — Parade machen zu können, dessen Bedeutung Sie nicht einmal verstehen? Wann würde denn das Zusammenfallen der Begriffe Schön und Gut „in einem innern dialektischen Prozeß dargestellt" sein? Dann, wenn ein Schönes, das bei seinem Auftreten zuerst als schön, aber als ein Nicht-Gutes, Schlechtes erscheint, sich zuletzt dennoch diesen Schein abstreifend auch als das Gute enthüllte. Oder dann, wenn ein Gutes, welches zuerst als gut aber als häßlich erschienen, ebenso durch die allmähliche Entwicklung diesen Schein abwerfend sich dahin enthüllte, daß es auch das Schöne sei.

In der Tat, ein ganz geeigneter Gegenstand für das Märchen, den Roman und manche andere Dichtung. Aber für das Drama, Herr Schmidt, welches es nicht mit Abstoßung eines falschen Scheines und Selbstenthüllung, sondern mit Handlung zu tun hat, und noch dazu für das klassische Drama, Herr Schmidt, welch geeigneter Gegenstand! O Sie grundtiefer Ästhetiker!

[3]) Bim bam! Ist es denn aber wirklich erlaubt, Herr Schmidt, einen so grausamen Blödsinn zusammen zu schreiben:

Haben Sie denn gar keine Ahnung von der absoluten Gedankenlosigkeit, die sich in diese Wortflunkerei verbirgt? Also: Schiller stellt — und das ist sein Fehler — das Zusammenfallen der Begriffe von Schön und Gut nicht als einen dialektischen Prozeß dar, „sondern so" stellt er das Zusammenfallen der Begriffe von Schön und Gut dar, „daß die idealen Gestalten außerhalb der Handlung stehend keinen anderen Ausweg wissen, als aus der Welt zu verschwinden". Aber lieber Herr Schmidt, dadurch, daß „die idealen Gestalten aus der Welt verschwinden", wird doch nun und nimmermehr das Zusammenfallen der Begriffe Schön und Gut dargestellt! Also so, „daß die idealen Gestalten aus der Welt verschwinden", hat Schiller überhaupt nicht das Zusammenfallen der Begriffe von Schön und Gut dargestellt oder darstellen wollen, sondern, Sie Ritter vom Blödsinn, etwas ganz anderes hat Schiller dadurch „daß die idealen Gestalten aus der Welt verschwinden" dargestellt. Was dieses andere sei? Nun, eine ganz kurze Andeutung! Erstens hat er natürlich nicht ein Zusammenfallen, sondern einen Gegensatz durch dieses Verschwinden der idealen Gestalten aus der Welt dargestellt. Und zweitens weder das Zusammenfallen noch den Gegensatz der Begriffe von Schön und Gut, welche bei Schiller vielmehr immer von Haus aus ganz identisch sind, sondern den Gegensatz dieser identischen Begriffe von Schön oder Gut einerseits — und der Wirklichkeit andererseits.

Wenn Sie die Schillerschen Tragödien begreifen wollen, Herr Schmidt, was nicht so leicht ist, so hätten Sie zuvor seine Gedichte begreifen müssen, was ebenfalls nicht so leicht ist. Dann würden Sie gefunden haben, daß dieses „Verschwinden der idealen Gestalten aus der Welt" in den Schillerschen Tragödien sich von selbst auf den Grundton zurückführt, der auch alle lyrische Poesie Schillers durchzittert, nämlich auf den Gegensatz des Schönen und Guten — des Idealen — und des Wirklichen.

Dieser Gegensatz ist es, welcher die gesamte Schillersche Poesie charakterisiert und der eine Seite des eigentlichen Standpunkts Schillers ausmacht.

„Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehen."

Verse aus den Göttern Griechenlands, welche also ganz dieselbe Weltanschauung aussprechen, wie Thekla in ihrer Klage um den Tod ihres Geliebten:

— Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner Pferde,
Das ist das Los des Schönen auf der Erde.

Oder:

Er ist dahin, der süße Glaube,
An Wesen, die mein Traum gebar,
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön, so göttlich war.

Und:

„Nur der Irrtum ist das Leben
Und das Wissen ist der Tod."

Gerade so wie Wallenstein sagt, es sei ihm durch den Verlust von Max das Schöne, der Traum untergegangen und nur die gemeine Deutlichkeit der Dinge übriggeblieben.

Doch fühl' ich's wohl, was ich in ihm verlor,
Die Blume ist hinweg aus meinem Leben,
Denn er stand neben mir wie meine Jugend,
Er machte mir das Wirkliche zum Traum.
Um die gemeine Deutlichkeit der Dinge
Den goldnen Duft der Morgenröte webend —
Im Feuer seines liebenden Gefühls
Erhoben sich mir selber zum Erstaunen
Des Lebens flach alltägliche Gestalten,
— Was ich nun ferner auch erstreben mag,
Das Schöne ist doch weg, das kommt nicht wieder.

Und am einfachsten können Sie sich durch „die Ideale" hierüber unterrichten:

„Wie tanzte vor des Lebens Wogen
Die luftige Begleitung her.
Die Liebe mit dem süßen Lohne,
Das Glück mit seinem goldnen Kranz,
Der Ruhm mit seiner Sternenkrone,
Die Wahrheit in der Sonne Glanz.
Doch ach, schon auf des Weges Mitte
Verloren die Begleiter sich.
etc. etc. etc.

Und wenn Sie nun diesen Gegensatz des Schönen und Guten und des Wirklichen bei Schiller tadeln wollten, so würden Sie mit diesem Tadel nicht dies und das bei ihm treffen, sondern Sie würden nirgends anders hintreffen als:

„— — in seines Wesens tiefste Wesenheit."
(Platen.)

Denn dies ist eben die eine Seite des Standpunktes, welchen Schiller in der Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes darstellt und bedeutet. Sie würden dann also tadeln, daß Schiller eben Schiller ist, daß er nicht Homer, Sophokles, Shakespeare, Goethe, oder auch Julian Schmidt geworden ist.

Damit Sie nun aber nicht wieder hingehen und sagen: Schiller sei also nur ein Weltschmerzler gewesen, muß ich Sie doch noch darauf aufmerksam machen, daß dies, wie ich Ihnen bereits sagte, nur die eine Seite, das eine Moment des Schillerschen Standpunktes bildet.

Die andere Seite ist nun die, daß es allerdings auch zu einer Versöhnung jenes Kontrastes bei ihm kommt. Diese Versöhnung ist für Schiller die Kunst und die Synonyma, unter welchen er diese darstellt: der Schein („Scheine das Schöne und flechte sich Kränze"), die Gestalt, die Form, das Bild, der Gesang.

Aber frei von jeder Zeitgewalt
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt.

Oder:

Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen
Steht das Bild vor dem entzückten Blick.
Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
In des Sieges hoher Sicherheit,
Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit.

Und:

„Aber in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,

Rauscht des Jammers trüber Strom nicht mehr.
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
Keine Träne fließt hier mehr dem Leiden,
Nur des Geistes tapfrer Gegenwehr",

so daß hier „— — des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt",

woraus sich als Konsequenz der tiefere Sinn der Verse ergibt:

„Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brechet nicht von seines Gartens Frucht:
An dem Scheine mag der Blick sich weiden,
Des Genusses wandelbare Freuden
Rächet schleunig der Begierden Flucht."

Die Kunst selbst ist also nach Schiller die höhere und wahre Realität, in welcher jener Kontrast überwunden und versöhnt wird.

Sie ist wahre und bleibende Wirklichkeit, denn:

„Sehn wir doch das Große aller Zeiten
Auf den Brettern, die die Welt bedeuten,
Sinnvoll still an uns vorübergehn."

Sie ist eine realere und bleibendere Wirklichkeit, als die gemeine Wirklichkeit;

„Denn das ird'sche Leben flieht
Und die Toten dauern immer."

Und darum noch einmal:

„Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn."

Doch — es soll mir nicht einfallen, Herr Schmidt: hier ernsthaft die tiefere Bedeutung Schillers zu entwickeln! Vielleicht tue ich dies ein andermal, an einem würdigeren Orte. Aber in Anmerkungen zu Ihrem Gesudle — — es wäre fast Versündigung an Schiller selbst! Zudem:

„Mir werden, sprach der Fiedler, des Panzers Ringe kühl,
Ich spüre Morgenwinde, die Nacht reicht an ihr Ziel."
(Nibelungenlied, 31. Abent.)

[4]) Jedes Ihrer Worte, Herr Schmidt, könnte einem Nervenschmerzen machen, jedes Ihrer Worte ist von der plumpsten Unwissenheit über die gesamten Gebiete, über die Sie schreiben, gezeichnet! Sie lassen in Schillers Tragödien aus den „Zu-

ständen die Ereignisse herauswachsen". Dann wären es — Epopöen, Herr Schmidt, nicht Tragödien!

Genau dies ist eben der Begriff des Epos! Die Tragödie aber, Herr Schmidt, kennt überhaupt keine „Ereignisse", sondern nur „Handlungen", und in ihr „wachsen die Ereignisse nicht heraus" („organisch?" nicht wahr?), sondern sie entspringen aus der freien Innerlichkeit des subjektiven Entschlusses, und dann wachsen sie am wenigsten „aus den Zuständen" heraus, gegen welche sie sich vielmehr richten, sondern sie entspringen aus der Freiheit der wollenden Menschen. Jedes Ihrer Worte macht den Eindruck, als wenn man einen Fuhrmannsknecht mit dicken, nägelbeschlagenen Stiefelabsätzen auf einer Statue von Phidias herumtrampeln sähe! Und dann, die schönen beiden Hälften, in die Ihnen Schillers dramatische Meisterwerke zerfallen. Entweder er tritt, wie Sie bald darauf behaupten, „aus seinen Charakteren heraus", überläßt sich, wie Sie ihm vorwerfen, einem tadelnswerten subjektiven Idealismus, oder aber er „schließt sich dem gegebenen Stoff an". Ein schöner Dramatiker wäre das, und ich wüßte nicht, was schlimmer und undramatischer wäre! O, Herr Schmidt, Herr Schmidt, wenn ich nur nicht so müde wäre!

[5]) Herr Schmidt! Ich bin müde, sterbensmüde! Meine unsterbliche Seele ist bis auf den Tod ermattet von Ihrem Gewäsch! Aber mein Junge, der Bengel, kneipt mich, er will durchaus noch einmal zu Worte kommen. Er läßt Sie fragen, worauf denn jenes „es" geht? „Es wird bei Shakespeare deutlicher." Was wird deutlicher? Da in dem vorhergehenden Satzteil, auf welchen das „es" zurückweist, kein Substantivum generis neutrius vorkommt, auf welches sich das „es" zurückbeziehen könnte, so greift, wie Ihnen bekannt sein sollte, dies „es" den ganzen vorhergehenden Satz selbst als das Subjekt auf, auf das es sich bezieht. Dieser vorhergehende Satz war, daß: „Schiller die Zustände und Personen ebenso scharf charakterisiert wie Shakespeare." Indem nun das „es" auf diesen ganzen Satz sich zum Subjekt macht, so kommt nun folgender Sinn des Schlußsatzes streng grammatikalisch heraus: „Es wird uns bei dem knappen Stil Shakespeares deutlicher, daß Schiller ebenso scharf charakterisiert, wie Shakespeare." Ach,

Herr Schmidt, lernen Sie doch erst ein bißchen Grammatik, damit Sie uns Ihren Blödsinn über Schiller wenigstens in einer notdürftig richtigen Sprache vortragen können.

[6]) Mir, Herr Schmidt, sagen die „Stimmen der Natur", daß es Zeit ist, zu Bette zu gehen und Ihnen gute Nacht für immer zu sagen. Darum will ich den Blödsinn, der im obigen enthalten, meinen Lesern selbst zur Verhöhnung überlassen. Ein Leser, der bis hierher gekommen und noch immer meiner Interpretation bedürftig wäre, wäre ohnehin nicht mehr wert, daß ich mir noch mit ihm Mühe gebe.

Es geht unmittelbar nach den zuletzt angeführten Worten weiter: „Solche Stellen sind es, welche Schillers Dramen zuerst populär gemacht haben. Man hat sie in der Knabenzeit sich eingeprägt und dann so lange hin- und hergetragen, bis sie allen Gebildeten zum Ekel geworden sind, und wenn man dann den Dichter der Jugend lediglich aus dem Gedächtnis auffrischte, verfiel man wohl in den Wahn: jener phrasenhafte Idealismus sei das Charakteristische seiner Poesie."

Der Setzer nimmt die Maske ab, tritt an den Rand der Orchestra und sagt ganz einfach und schlicht zum Publikum: Wenn ein Volk eine solche Versündigung an allen seinen edelsten und größten Geistern, wie sie in diesem Buch auf jeder Seite, von der ersten bis zur letzten, zu finden ist, von so jämmerlichen, unwissenden, sinn- und gedankenlosen Buben erduldet, ohne diesen in jeder gebildeten Gesellschaft mit Entrüstung die Tür zu weisen, so verdient es seinen Verfall. Denn es zeigt dann die schmählichste Gleichgültigkeit und Teilnahmlosigkeit für alle geistige Größe der Nation.







